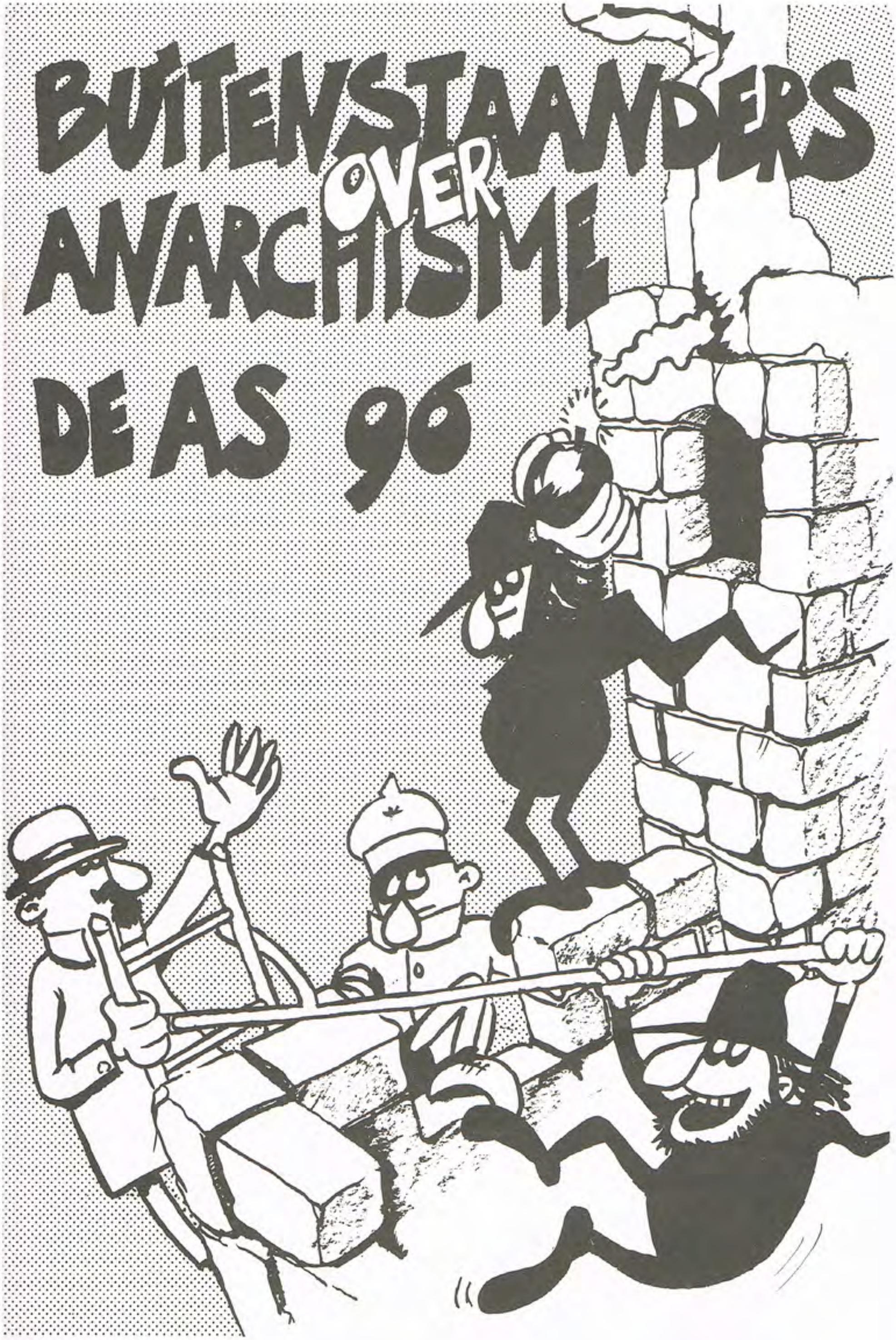

BUITENSTAANDERS
OVER
ANARCHISME
DE AS 96

de AS

anarchistisch tijdschrift

Negentiende jaargang, nr. 96, oktober - december 1991.
De AS verschijnt vier maal per jaar en is een uitgave van Stichting De AS, Moerkapelle, ISSN-nummer 0920-3257.
Bestelling: door storting op postgiro 4460315 van de AS te Moerkapelle.
Jaarabonnement: ƒ25,-; buiten Benelux ƒ31,-
Druk: Macula, Boskoop.
Zetwerk: Stichting Rode Emma, Amsterdam.
Adreswijzigingen: bij voorkeur per briefkaart, of per giro (verbeter het adres op de kaart) graag met vermelding van de postcode.
Reklamering: met vermelding van de laatste betaaldatum, als aangegeven in uw giro-administratie.
Nieuwe abonnementen: gaan in met het eerste nummer van de jaargang, tenzij anders aangegeven bij bestelling. Zonder opzegging worden abonnementen verlengd.
Redactie-adres: postbus 35061, 3005 DB Rotterdam.
Administratie-adres: postbus 43, 2750 AA Moerkapelle.
Redactie: Cees Bronsveld, Marius de Geus, Thom Holterman, Rudolf de Jong, Jaap van der Laan, Wim de Lobel, Bas Moreel, Simon Radius, Hans Ramaer.
Verder werkten mee: Cajo Brendel, Theo Brinkel, Herman v.d. Brink, Stefan Glabbeek, Andreas Kinneging, Koen Koch, Pszisko Jacobs.
Omslagontwerp: Detlef Greinert.

BUITENSTAANDERS OVER ANARCHISME

Hans Ramaer

Hoe denken buitenstaanders over anarchisten en anarchisme? Zien ze anarchisten als fanatici die oproepen tot het gebruik van geweld? Zien ze hen als dogmatici die alles ondergeschikt achten aan de vrijheid van het individu en daarom ieder gezag afwijzen? Of zien ze hen als naieve dromers en idealisten die zich buiten de realiteit plaatsen door hun verzet tegen een geordende samenleving? In de beeldvorming over anarchisten nemen deze en andere misvattingen vaak een overheersende plaats in, zodat het geijkte beeld veelal de trekken van een karikatuur vertoont.

Van de buitenstaanders van uiteenlopende politieke kleur die in dit nummer over anarchisme schrijven, kan -op één uitzondering na- niet gezegd worden dat ze een karikaturaal beeld van het anarchisme schetsen. Allen nemen het anarchisme in elk geval serieus en gaan een discussie met anarchisten niet uit de weg. Niettemin vallen er ook in hun bijdragen invloeden te bespeuren van die overwegend negatieve beeldvorming.

Daarom lijkt het zinvol om in deze inleiding aandacht te besteden aan de meest voorkomende misvattingen aangaande anarchisme en anarchisten. Daarbij zal het gaan om de vraag welke negatieve beelden er over anarchisme bestaan en om de vraag in hoeverre die beelden juist zijn.[1]

Vanouds komen we in die beeldvorming de misvatting tegen dat anarchisten wanorde of chaos nastreven.[2] Het is een hard-

nekkige mythe die anarchisten overigens ten dele aan zich zelf te wijten hebben. Uitdagend immers noemde Proudhon zich in 1840 als eerste anarchist, een voorstander van *anarchie*, waarmee toen al in het dagelijks spraakgebruik een toestand van ordeloosheid werd aangeduid. Anarchie, verklaarde Proudhon, is letterlijk een samenleving zonder heersers en overheersten, een maatschappij waarin een vrije orde bestaat en als zodanig het tegendeel van wanorde.

Het beeld van anarchisten als chaoten stoelt op de vooronderstelling dat een staatsorganisatie onontbeerlijk is voor een geordend samenleven. Proudhon -en nadien Bakoenin en Kropotkin- gingen er van uit dat een staatsverband juist allerlei 'natuurlijke' vormen van organisatie verstikt. De staat leidt onvermijdelijk tot onderdrukking omdat deze nu eenmaal berust op van bovenaf opgelegd gezag, op ongelijkheid van positie en op een minderheid die een meerderheid dwingt te gehoorzamen. Dat is de reden dat anarchisten steeds gepleit hebben voor een staatloze samenleving die gebaseerd is op autonomie van het individu. Door vrijwillig gesloten overeenkomsten tussen (groepen van) individuen kan de vrijheid ontstaan waarvan Proudhon zei dat ze moeder en niet de dochter van de orde is.
Hieruit volgt al dat anarchisten niet kiezen voor desorganisatie maar voor een *andere* vorm van organiseren. In het anarchisme wordt het hiërarchische en piramidale organisatiemodel, zoals dat door de staat belichaamd wordt, afgewezen. Centraal in het anarchistische denken over maatschappelijke ordening staat een systeem van ordening van onderop. Of, in de woorden van Bakoenin, een organisatie van de samenleving langs lijnen die van beneden naar boven en van de periferie naar het centrum lopen. Anarchisten kiezen daarom voor een federatie van gemeenschappen die weer gebaseerd zijn op vrijwillige samenwerking van individuen, zowel territoriaal als functioneel. Zo beschouwd betekent voor anarchisten regeren: zelfregeren. En omdat mensen zich steeds weer aaneen zullen sluiten om gezamenlijk problemen te kunnen oplossen die het vermogen van ieder individu afzonderlijk te boven gaan, loopt zelfregeren niet uit op chaos.

Een tweede veel voorkomende misvatting is dat anarchisten geen enkel gezag erkennen. Maar ook aan die beeldvorming hebben anarchisten voor een deel zelf schuld, bijvoorbeeld als ze zonder verdere uitleg Bakoenins adagium 'god noch meester' herhalen. Want anarchisten keren zich weliswaar in beginsel tegen van bovenaf opgelegd gezag, maar aanvaarden wel degelijk *functioneel* gezag.[3]
In de beeldvorming over anarchisme wordt dit onderscheid nogal eens genegeerd, waardoor het beeld van de anarchist als een chaoot weer wordt versterkt. Ook komt men wel de stelling tegen dat daar waar anarchistische ideeën weerklank dreigen te krijgen, tegenkrachten ontstaan die bestaande democratische vrijheden en burgerrechten om zeep helpen. Zo verschijnt het anarchisme -ongewild- als wegbereider van een bolsjewistische of fascistische dictatuur.[4]
Anarchisten wijzen autoritaire vormen van gezag, opgedrongen rollenverdelingen, af. Ze zijn anti-autoritair als het gaat om verhoudingen tussen mensen, waarbij de een zeggenschap heeft over de ander op grond van traditie, sekse, afkomst en eigendom. In die gevallen is gezag ingebed in hiërarchische structuren (staat, patriarchaat, episcopaat, kapitaal) en volgens anarchisten dus strijdig met ieders autonomie. Dit opgelegde gezag als een nauwelijks verhulde vorm van dwang staat lijnrecht tegenover het vrijwillig te aanvaarden gezag dat voortvloeit uit spe-

cifieke deskundigheid. Als iemand op een bepaald terrein kennis, inzicht of ervaring heeft opgedaan en die aan anderen wil overdragen zonder daaraan blijvende voorrechten te verbinden, zijn anarchisten de eersten om dat gezag te erkennen. Maar functioneel gezag berust op de voorwaarde dat anderen overtuigd moeten worden. En dan nog is functioneel gezag slechts tijdelijk. De leider van gisteren wordt volgens Bakoenin morgen weer vrijwillig en kortstondig geleid.

Hardnekkig is de mythe dat 'de' anarchisten het gebruik van geweld niet schuwen.[5] Inderdaad zijn er door individuele anarchisten aanslagen gepleegd op staatshoofden en andere gezagsdragers. Met name aan het eind van de vorige eeuw is deze verwerpelijke vorm van 'propaganda van de daad' in enkele anarchistische kringen vergoeilijkt. Maar in verreweg de meeste gevallen waren de daders ontwortelde fanatici en werd geweld als middel van verzet tegen de gevestigde orde door de meeste anarchisten afgewezen. Bakoenin wordt wel een voorkeur verweten voor gewelddadige acties. Het geweld dat hij aanvaardbaar achtte, richt zich echter niet tegen personen, maar tegen materiële symbolen van overheersing.

Het is betreurenswaardig dat deze grotendeels misplaatste reputatie van gewelddadigheid, het beeld van de bommengooier, ook vandaag nog gebruikt wordt om anarchisten in een kwaad daglicht te stellen. Laten we nog eens voor alle duidelijkheid vaststellen dat terrorisme niets met anarchistisch verzet te maken heeft.

Weliswaar kan van het anarchisme niet gezegd worden dat het principieel geweldloos is, evenmin als dat van het liberalisme of het marxisme gezegd kan worden, maar het is op zijn minst opmerkelijk dat juist door anarchisten zoveel aandacht is besteed aan theorie en praktijk van geweldloos verzet. Het anarcho-pacifisme van een Tolstoi en een Bart de Ligt toont een geheel ander beeld van het anarchisme. En ook kan niet ontkend worden dat de overgrote meerderheid van anarchisten zich nooit anders dan geweldloos heeft gemanifesteerd.

Het combineren van anarchisme en geweld is niet alleen in strijd met de feiten, maar ook in politiek-filosofisch opzicht onzinnig. Het is immers absurd om met dwang en geweld een vrije samenleving na te streven. Het doel, zei Clara Wichmann, is niet onafhankelijk van het middel en omgekeerd, omdat iedere daad weer zijn eigen gevolgen heeft.

Een vierde misvatting die in de beeldvorming te vinden is, betreft het mensbeeld van anarchisten.[6] Vaak wordt aangenomen dat anarchisten een onwankelbaar vertrouwen hebben in de goedheid van de mens, in zijn creatieve natuur en in zijn vermogen om vreedzaam samen te leven. Maar zo eenvoudig liggen de zaken niet. Dergelijke irreële denkbeelden komen we zeker bij Proudhon en Bakoenin niet tegen en dat Kropotkin de 'natuurwet' van de wederzijdse hulp benadrukte had vooral een polemische reden. Er zullen altijd wel gevaarlijke en criminele individuen blijven bestaan, zoals Bakoenin zei. Maar dat neemt volgens anarchisten niet weg dat de mens toch in belangrijke mate gevormd wordt door zijn sociale omgeving. Als onderdrukking en uitbuiting van bovenaf zouden verdwijnen, zou dit een positieve invloed hebben op de moraal.

Het is dus onjuist om anarchisten te beschouwen als wereldvreemd en het anarchisme als een politieke filosofie die er van uit gaat dat mensen op slag engelen worden wanneer de staat verdwijnt.[7] Weliswaar zijn anarchisten ervan overtuigd dat de mensen in de bestaande samenleving onvoldoende in staat gesteld

worden om initiatieven te nemen, om zelfstandigheid en samenwerking te leren, maar ze zijn niet naïef. Ze pleiten juist voor een gedecentraliseerde samenleving, voor spreiding van macht, omdat sommigen misbruik maken van machtsposities. Heel pragmatisch menen anarchisten dat kleinschalige structuren en coöperatie op federatieve basis de kans doet verkleinen dat weinigen velen kunnen overheersen.

Ook de mening van Marx en Engels dat anarchisten *utopisten* zijn, is terug te voeren op die mythe dat anarchisten een uiterst optimistisch mensbeeld koesteren. Volgens hen negeerden anarchisten de realiteit van de klassenmaatschappij en moest de staat veroverd worden om het proletariaat te kunnen bevrijden.[8] Op hun beurt hebben anarchisten hele generaties marxisten verweten dat ze er geen oog voor hadden dat politieke systemen een eigen dynamiek bezitten, los van produktieverhoudingen en klassentegenstellingen. Wie de politieke macht verovert, doet daar volgens Proudhon niet vrijwillig afstand van. En Bakoenin zei dat niet een speciale vorm van regering de oorzaak van allerlei maatschappelijke ellende is, maar het fundamentele beginsel van het regeren met zijn autoritaire gezagsverhouding en hiërarchische structuur. Helaas zijn de waarschuwingen van de negentiende eeuwse grondleggers van het anarchisme in deze eeuw maar al te juist gebleken.

Kort gezegd bestaat er veel onbegrip over wat anarchisme inhoudt en wat anarchisten bezielt. Maar dat onbegrip is zeker ook versterkt door het vaak krasse en soms zelfs provocerende taalgebruik van vele anarchisten. Zo wekken anarchisten ronduit verwarring als ze stellen dat de staat moet worden *afgeschaft*.[9] Vooral Bakoenin heeft bij tijd en wijle aangedrongen op het vernietigen van de staat, op het stukslaan van de staatsmachine. Maar uit de geschriften van alle klassieke anarchisten valt toch af te leiden dat ze zich er wel degelijk van bewust waren dat de staat onmogelijk van de ene op de andere dag in zijn geheel zou kunnen verdwijnen.

Er is alle reden om aan te nemen dat ze dachten aan een groeiende *ontstatelijking* en zo opgevat betekent afschaffing van de staat niets anders dan het stap voor stap opgaan van de staat in de samenleving en het tegelijk opbouwen van anarchistische vormen van organisatie. Mogelijk is de verwarring ten aanzien van de staatloosheid die anarchisten voorstaan mede veroorzaakt door de terminologie die Proudhon gebruikte. Hij sprak van 'dissolution' dat met 'oplossen' of 'ontbinden' vertaald kan worden. Wanneer hij dan ook dacht aan het ontbinden van de staat, doelde hij op vrijheidslievende initiatieven van onderop die tot ontbinding van de bestaande statelijke structuren zouden leiden.

Maar hoewel het begrip 'ontbinding' zowel actief als passief opgevat kan worden, ontwikkelde de actieve variant (directe ontbinding of afschaffing) zich tot de hoeksteen van de anarchistische ideeën over staat en staatloosheid. Daardoor spraken latere generaties anarchisten steeds weer over het afschaffen van de staat, terwijl Proudhon nog wel benadrukt had dat een staatloze samenleving een proces van eeuwen zou vergen. En daardoor ook is het niet verwonderlijk dat anarchisten 'revolutionair ongeduld' verweten is.[10]

Sommige hedendaagse anarchisten stellen dat de klassieke anarchisten zich specifiek tegen de dominante staat keerden, dat wil zeggen de moderne staat die op een bepaald territorium een dwangmonopolie bezit. Maar tegenover die moderne staat valt zich in beginsel een andersoortige

staatsorganisatie te denken, een naar de woorden van Bakoenin 'revolutionaire staat' die gebaseerd is op een federatieve organisatiestructuur en een anarchistische ethiek. Er wordt daarom wel eens gesproken van een *libertaire* staat als het model dat door anarchisten tegenover de dominante staat gesteld wordt. Maar vanzelfsprekend kan men er over twisten of deze door anarchisten bepleite sociale ordening überhaupt 'staat' genoemd moet worden.[11] In ieder geval gaat het er om dat de klassieke anarchisten met hun pleidooi voor staatloosheid een (geleidelijke) ontmanteling van die dominante staat voor ogen hadden.

Er is overigens -niet ten onrechte- op gewezen dat anarchisten aan de ene en marxisten aan de andere kant hun theorieën in de loop van de tijd steeds scherper ten opzichte van elkaar hebben afgebakend.[12] De rivaliteit tussen beide politieke stromingen die al dateert van vóór het Haagse kongres van de Internationale in 1872, heeft de theorievorming zonder twijfel beïnvloed. Meer en meer gingen de marxisten hun eigendomstheorieën centraal stellen en concentreerden de anarchisten zich op hun machtstheorieën.

In het geval van de anarchisten leidde die rivaliteit er onder meer toe dat rigide antietatisme een bijna onaantastbaar leerstuk werd, wat niet alleen het zicht op de werkelijkheid verduisterde, maar ook geen recht deed aan de opvattingen over staat en staatloosheid zoals de grondleggers van het anarchisme die uiteengezet hadden. In het geval van de marxisten leidde deze rivaliteit tot een verabsoluteren van het belang van economische ontwikkelingen en klassenstrijd en ook van de rol die de arbeidersklasse daarbij speelt. Zo interpreteren vele marxisten het anarchisme wel als een beweging van idealisten en voluntaristen, die bestaande sociaal-economische structuren negeren.[13]
Ronduit venijnig echter is de beschuldiging dat anarchisten in ideologisch en filosofisch opzicht wegbereiders van het fascisme zijn geweest. Een krankzinnige variant van die beschuldiging is de door stalinisten gehuldigde opvatting dat anarchisme 'objectief' een vorm van fascisme is, waarbij wordt voortgebouwd op interpretaties van Marx en Engels die de anarchisten als 'kleinburgers' bestempelden.[14]
Veelal is het voorbeeld gebruikt van Mussolini die beïnvloed zou zijn door Georges Sorel, de Franse filosoof van het geweld en het rebellerende proletariaat, die korte tijd met het syndicalisme sympathiseerde.[15]
Het is een wel erg wankele en bovendien onjuiste basis voor een dergelijke beschuldigingen die bijvoorbeeld ook te vinden is in de Stirner-biografie van de marxist Helms. Daarin wordt de filosoof van het egoïsme met terugwerkende kracht medeverantwoordelijk gesteld voor de komst van het Derde Rijk.[16] Dat Proudhon in kringen van de Action Francaise en door andere fascisten bewonderd werd, dat NSBers en Zwart Fronters geprobeerd hebben om Domela Nieuwenhuis als een voorloper te schetsen, kan het anarchisme moeilijk aangerekend worden.
Dat neemt niet weg dat sommige anarchisten, net als sommige communisten en sociaaldemocraten, een overstap naar het fascisme maakten. Ter verklaring van dat verschijnsel kan men wijzen op bepaalde overeenkomsten in *mentaliteit* zoals het wantrouwen tegen politiek in het algemeen en parlementaire politiek in het bijzonder, en ook een voorkeur voor directe actie van enkelingen en een afkeer van de massa.[17] Maar om van een ideologische verwantschap te spreken, is onzinnig.

Er wordt door buitenstaanders vaak gedacht dat voor anarchisten de vrijheid van het individu boven alles gaat. Dit ten

onrechte, want de enkeling kan onmogelijk zijn gang gaan. Ieders vrijheid wordt beperkt door die van anderen. In dat opzicht was de eigenzinnig filosoof Max Stirner een uitzondering binnen het anarchisme. Anarchisten leggen juist de nadruk op de wederkerigheid van individuele vrijheden, waardoor sociale vrijheid ontstaat. Individuele vrijheid is voor anarchisten dan ook zeker geen doel op zichzelf.

Veeleer is het vrijheidsbegrip van anarchisten *instrumenteel*, gericht op het versterken van coöperatie en solidariteit binnen een gemeenschap. In dit verband wordt wel gesproken van het scheppen van 'communale individualiteit', een harmonieuze verhouding tussen individu en gemeenschap, die ruimte laat voor individuele ontplooiing.[18] Daaruit valt overigens af te leiden dat ook in een anarchistische samenleving asociaal gedrag van een individu niet te tolereren valt. Dat houdt geenszins in dat anarchisten denken aan het in stand houden van gevangenissen - waarvan Kropotkin al zei dat ze de hogescholen van de misdaad zijn-, maar dat 'correctionele druk' in zo'n situatie onvermijdelijk is.[19] Anarchisten houden dus terdege rekening met conflictuerende persoonlijke vrijheden, waarvoor oplossingen gezocht moeten worden die in overeenstemming zijn met algemeen aanvaarde opvattingen van rechtvaardigheid.

Weliswaar keren anarchisten zich tegen de opvatting dat een gemeenschap zonder staat ondenkbaar is, maar het is een misvatting te denken dat in iedere antietatist een anarchist schuilt. Dat laatste geldt ook voor de aanhangers van de politieke stroming die als anarchokapitalisme bekend staat. Anarchokapitalisten of libertariërs willen de staat vervangen door een volstrekt vrije markt. Alle noodzakelijke functies in een samenleving kunnen volgens hen aanzienlijk beter en goedkoper door particuliere ondernemingen vervuld worden.

Libertariërs huldigen in tegenstelling tot anarchisten een absoluut vrijheidsbegrip. Daaruit vloeit voort dat aan ieder individu een onaantastbaar recht op eigendom wordt toegekend, óók dat van produktiemiddelen. Terwijl anarchisten *sociale* wederkerigheid bepleiten, kennen libertariërs slechts *economische* wederkerigheid, die van het vrije ruilverkeer tegen marktprijzen. En dat betekent het aanvaarden van de wet van het oerwoud en dus op langere termijn dat alle sociale sleutelfuncties worden gemonopoliseerd door de paar mega-ondernemingen die de concurrentiestrijd hebben overleefd.
Libertariërs zijn geen anarchisten.[20] Ze negeren het feit dat eigendomsverhoudingen economische machtsverhoudingen zijn. De particuliere eigendom van de produktiemiddelen die anarchokapitalisten voorstaan, houdt immers de kloof tussen machtigen en machtelozen in stand, zal die kloof zelfs alleen maar vergroten. Het anarchokapitalisme zou dan ook onvermijdelijk leiden tot een omvangrijke onderklasse van bezitlozen, die letterlijk rechteloos zijn. Want dat is de consequentie van het libertarische vrijheidsbegrip met zijn particuliere politie en particuliere rechtbanken die bestaan bij de gratie van degenen die ze kunnen bekostigen.

Tot slot. De negatieve beeldvorming zoals hiervoor is geschetst, heeft de geloofwaardigheid van het anarchisme als politieke theorie onnodig verzwakt. Mede daardoor hebben anarchisten meestal niet het voordeel maar het nadeel van de twijfel genoten. Het wordt tijd dat dat verandert. Want "de grote kracht van het anarchisme is juist dat het een positieve ethiek formuleert die als richtlijn in de jungle der geschiedenis kan dienen".[21]

NOTEN

(1) Dit artikel is vooral gebaseerd op: Marius de Geus, Het onbegrepen anarchisme, in *Intermediair* 3 februari 1989 en Hans Ramaer, Misvattingen over het anarchisme, in *Dilemma*, jrg. 1, nr. 7 (1988). (2) Veelzeggend is de benaming 'chaoten' die in Duitsland inmiddels ingeburgerd is geraakt. (3) Zie Thom Holterman, *Recht en politieke organisatie*; Zwolle 1986, p. 165-167. (4) De stelling is te vinden bij J. de Kadt, Anarchisten en communisten (1953), in *Ketterse kanttekeningen*; Amsterdam 1965; Reis door het anarchisme (1965), in *De deftigheid in het gedrang*; Amsterdam 1991. Voor een kritiek: zie Rudolf de Jong, Jacques de Kadt of de dolgedraaide denker, in *Buiten de perken* nr. 55 (1965). (5) Zelfs historici van naam als Jan Romein (*Op het breukvlak van twee eeuwen. De westerse wereld rond 1900*; Amsterdam 1967, hoofdstuk X) en Barbara W. Tuchman (*The proud tower. A portrait of the world before the war: 1890-1914*; New York 1966, chapter 3) hebben zich niet geheel kunnen onttrekken aan de fascinatie van het *attentat*-anarchisme. (6) Zie de discussies in *De AS* 92 (1990): Menselijke natuur en anarchisme. (7) Vergelijk de opmerking van U. Rosenthal in *Kernthema's van de politicologie*, M. van Schendelen (red.); Meppel/Amsterdam 1976, p. 42: "Men moet binnentreden in de utopische maatschappij om te kunnen geloven in de absolute triomf van de rede over het geweld. Met de komst van een maatschappij zonder geweld valt overigens volgens anarchisten die deze utopie tot in het extreme formuleerden, de noodzaak van een politieke arbeidsverdeling weg". (8) Zie Karl Marx/Friedrich Engels, *Over het anarchisme*; Amsterdam 1975. Verhelderend is F. Bovenkerk, Rehabilitatie van het rapaille. Waarom Marx en Engels het lompenproletariaat ten onrechte hebben afgeschilderd als een reactionaire kracht, in *Sociologische Gids* nr. 3 (1980). (9) Zie *De AS* 35 (1978): Anarchisten en de staat. (10) Vergelijk Wolfgang Harich, Zur Kritik der revolutionären Ungeduld, in *Kursbuch* 19 (1969): Kritik des Anarchismus. (11) Zie de discussies in *De AS* 66 (1984): Een libertaire staat? (12) Zie Dick Pels, *Macht of eigendom? Een kwestie van intellectuele rivaliteit*; Amsterdam 1987. (13) De visie vindt men bij zowel sociaaldemocraten als trotzkisten, communisten en radencommunisten. (14) Zie J. Stalin, Anarchismus oder Sozialismus?, in *Der Anarchismus*; Berlin (Ost) 1953. (15) Zie Homme Wedman, Grensverkeer: fascisme als amalgaam van rechts en links, in studiemap *Anarchisten & fascisme*; Amsterdam 1990. Zie ook *De AS* 54 (1981): Schijnanarchisme. (16) Hans G. Helms, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft*; Köln 1966. (17) Zie Rudolf de Jong, Anarchisten en ander rechts tuig, in studiemap *Anarchisten & fascisme*; Amsterdam 1990. (18) De term is van Alan Ritter, *Anarchism. A theoretical analysis*; Cambridge 1980, p. 25 e.v. (19) Zie Thom Holterman, Correctionele druk in plaats van gevangenissen, in *Bezonnen Hoop. Opstellen aan L.H.C. Hulsman*; Zwolle 1986. (20) Zie *De AS* 54 (1981): Schijnanarchisme. (21) Daniël Cohn-Bendit, *De grote bazaar*; Amsterdam 1975, p. 77.

CHRISTENDEMOCRATIE EN ANARCHISME
Overeenkomsten en verschillen
Theo Brinkel*

"Indien men hier niet te doen had met eene zeer zeldzame soort van goede trouw, dan zoude men over zulk eene kritiek scherpe woorden kunnen bezigen". Dit moet waarschijnlijk de gunstigste beoordeling zijn van een christendemocratisch politicus over de anarchist Ferdinand Domela Nieuwenhuis. De opmerking is afkomstig van de priester Herman Schaepman, oprichter van de Roomskatholieke Staatspartij, gemaakt in 1889 tijdens een debat in de tweede kamer. Waarschijnlijk de gunstigste beoordeling, zoals gezegd, omdat de communicatie tussen christendemocratie en anarchisme van beide kanten een zeer kritisch karakter had. Voor zover er überhaupt van communicatie sprake is geweest.

---

* Theo Brinkel (33) is historicus. Hij is beleidsmedewerker bij het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA en daarnaast redactiesecretaris van het maandblad *Christen Democratische Verkenningen*.

Zoals gebruikelijk heeft ook hier de geringe dialoog tot enorme vooroordelen over en weer geleid. Ook mijn persoonlijke ervaringen met anarchisme zijn tot voor kort niet gunstig geweest. Ik heb schade moeten ondervinden aan eigen spullen door in het zwart geklede en anarchistische symbolen hanterende 'studenten' tijdens een bezetting van het partijbureau van het CDA. Materiaal dat is betaald door leden van het CDA is daarbij kapot gemaakt. Gewelddadig, intimiderend en vernielzuchtig gedrag hebben niet geleid tot enige sympathie voor de beweegredenen van die demonstranten. Evenmin is het beeld van het anarchisme daarmee in positieve zin beïnvloed. Het kennisnemen van gedachten die in het anarchisme leven (ten behoeve van dit artikel) heeft echter voor mij een ideeënwereld opengedaan die aanmerkelijk positiever is. Overigens kon dat leerproces maar beperkt zijn. Het anarchisme heeft, per definitie zou je mogen zeggen, geen leer of ideologie. De ideeën zijn zo veelkleurig, dat een kort vergelijkend artikel als dit maar een beperkte greep kan doen uit een breed assortiment.

Misschien kan dit artikel enigszins bijdragen tot een vermindering van ongerechtvaardigde vooroordelen. Ook van de zijde van aanhangers van anarchistische ideeën. De christendemocratie als politieke beweging moet voor anarchisten wel zo'n beetje het ergste zijn, dat zij zich kunnen voorstellen. Kerk, kapitalisme en staatsmacht, traditioneel de onderdrukkende vijanden van het anarchisme, lijken in de christendemocratie te zijn verenigd. Toch zijn er, naast grote verschillen, gemeenschappelijke trekken aan te wijzen, in motieven, in vormen van actie, in gedrevenheid. De bewegingen zijn in hun moderne vorm ongeveer tegelijkertijd ontstaan, namelijk in de tweede helft van de negentiende eeuw. Beide zijn zij een reactie op de liberale staat, zijn kapitalistisch onrecht en zijn pretentie de algemene volkswil te vertegenwoordigen. Christendemocratie en anarchisme hebben beide een zwaar accent gelegd op concrete sociale actie van onderop, in plaats van alle heil van de staat te verwachten. Christendemocraten hebben echter, zij het aanvankelijk met moeite, het kader van de liberale staat geaccepteerd, als een van de instrumenten om veranderingen te bereiken. Anarchisten niet.

MINI-ZUIL

Uit de zeer diverse literatuur valt af te leiden, dat anarchisten grote nadruk leggen op de vrije en creatieve mens die van zichzelf sociaal gericht is. Als ze maar niet belemmerd zouden worden door de staat en andere onderdrukkende structuren als de kerk en het kapitaal, zouden ze in harmonie vrije gemeenschappen aangaan om hun leven in te richten. Anarchisten gebruiken daarvoor voorbeelden als produktieve associaties, locale zelfbesturende eenheden. Grotere samenlevingsverbanden zouden zo van onderop worden opgebouwd. De laatste zeggenschap zou echter liggen bij de kleinste eenheden. Zij delegeren bevoegdheden, volgens strikt beperkte mandaten, naar grotere verbanden. Een belangrijk deel van de anarchistische stromingen heeft zich zeer realistisch getoond. Dit wil niet wachten op verandering van de staat, maar stimuleert de vorming nu al van alternatieve basisgroepen, zoals in wijkcomité's, woongroepen (liefst natuurlijk in kraakpanden) en communes op het platteland. Dikwijls is een afkeer van de boze buitenwereld waar te nemen, die zich uit in het negeren van de bestaande orde. Dit doet denken aan het optreden van Quakers en Doopsgezinden in de geschiedenis van het christendom. Maar er is zeker ook parallelliteit met orthodox-christelijke groepen in het huidige Nederland. Zou je zelfs niet mo-

gen zeggen dat er sprake is van een anarchistische mini-zuil?
Het mensbeeld dat de christendemocratie hanteert, vertoont met dat van de anarchisten enige gelijkenis. Christendemocraten gaan uit van de mens als verantwoordelijk persoon. Hij of zij heeft een unieke waardigheid en een roeping om zich in gemeenschap met anderen te ontplooien. Vandaar dat de christendemocratie grote waarde hecht aan de gemeenschappen waarin mensen geborgen zijn, tot ontplooiing komen, verantwoordelijkheid dragen voor de naaste. De voorbeelden zullen bekend zijn: het gezin, de religieuze gemeenschap, de school, de werkplek, de vakbond, etc. Een samenleving waarin de verschillende verantwoordelijkheden gespreid zijn, staat sterk tegenover de overheid. Het concept van de verantwoordelijke samenleving wil aan de eigen betekenis van dergelijke gemeenschappen recht doen. De overheid heeft een natuurlijke neiging, zo blijkt, om uit te dijen en zo aan de verantwoordelijke samenleving veel te veel afbreuk te doen. De nadruk die het CDA legt op de concentratie van de overheid op haar kerntaken en op het leggen van grotere verantwoordelijkheden in de samenleving, is een poging om aan die opvattingen uitvoering te geven.
De theorieën vertonen overeenkomsten. Praktische voorbeelden zullen de verschillen laten zien tussen christendemocratie en anarchisme. Neem het onderwijs. Anarchisten en christendemocraten hechten grote betekenis aan onderwijs en vorming. Het is een instrument waarmee kinderen worden grootgebracht in de cultuur van de samenleving. Anarchisten verwachten er veel van. Zij hopen dat goed onderwijs personen zal vormen tot rationele, vrije en verantwoordelijke individuen. Onderwijs is typisch zo'n terrein dat in handen van de basisgemeenschappen zou horen te liggen. Liberalen en sociaaldemocraten daarentegen leggen er vooral de nadruk op dat onderwijs een instrument van de staat is om kinderen in de ideologie van de staat te vormen tot staatsburgerschap. Vandaar hun voorkeur voor de openbare school. Christendemocraten vinden dat het onderwijs in de eerste plaats moet aansluiten bij de cultuur, de belevingswereld, de overtuiging van de ouders. Het bijzonder onderwijs, in zijn grote verscheidenheid aan christelijke, islamitische, ontmoetings- en andere scholen doet daaraan het meeste recht. Bijzonder onderwijs houdt in: de school aan gemeenschappen van ouders.
Ga je uit van een samenleving van vrije en verantwoordelijke burgers, dan moet je naar mijn mening ook in de economische sector het recht van initiatief erkennen. En hier gaan anarchisme en christendemocratie uiteenlopen. De laatste acht de markteconomie de beste manier daartoe. De markteconomie staat open voor deelname van initiatieven 'van onderop'. Van individuele personen tot bedrijfsgemeenschappen. Ik zie een bedrijf dan ook niet als een plek waar klassentegenstellingen worden uitgevochten, maar als een werkgemeenschap waarin verschillende talenten worden ingebracht. De vorm, een klassieke onderneming, een maatschap of een coöperatie, is minder belangrijk, als er maar recht wordt gedaan aan de inbreng van alle deelnemers. Ook de markteconomie is een sector met eigen bestaansredenen en eigen overwegingen, die niet van die van de staat zijn afgeleid. Anarchisten lijken mij grote moeite te hebben met de markteconomie, die zij als een van de vormen van onderdrukking van de vrije mens beschouwen. De christendemocratie ziet haar daarentegen als een veld voor verantwoordelijkheidsbeleving van de mens, samen met anderen.

OVERHEID

In de christendemocratische filosofie speelt de overheid, onder andere bij het

onderwijs en bij het functioneren van de markteconomie, een beperkte maar onmisbare rol. Bij het onderwijs dient de overheid er in de eerste plaats voor te zorgen dat er de middelen zijn om onderwijs te geven. Ten tweede dient de overheid te garanderen dat iedereen toegang heeft tot het onderwijs en dat er de mogelijkheid is voor de diverse gemeenschappen van ouders om het onderwijs van hun keuze aan te bieden. Om de lijn van de anarchistische redeneringen te volgen: basisgemeenschappen hebben de zorg voor de vorming van hun kinderen. Zij willen die vorming kunnen aanbieden en zij willen dat hun kinderen de mogelijkheid hebben haar te volgen.

Maar daar komt nog iets bij. Ook in de anarchistische basisgemeenschappen zullen verschillende opvattingen blijven over de inhoud van de vorming tot rationele, vrije en verantwoordelijke individuen. Geen anarchist zal toch willen dat een meerderheid in een kleine gemeenschap haar wil aan een andersdenkende minderheid oplegt? En zeker toch niet, als zou blijken dat die minderheid ook bestaat in andere basisgemeenschappen, zodat het per saldo over een aanzienlijke groep mensen zou gaan? Voor mij is althans duidelijk dat er een overheid nodig is die garandeert dat minderheden -cultureel, religieus- de mogelijkheid hebben hun soort van onderwijs aan te bieden. Dat is de beperkte, maar onmisbare taak van de overheid: het garanderen van de vrijheid van onderwijs en het beschikbaar stellen van de middelen om die vrijheid mogelijk te maken.

Op het terrein van de economie is er ook zo'n beperkte, maar onmisbare rol van de overheid. Garanderen dat er de ruimte is voor economisch initiatief, garanderen dat de economie open is voor nieuwe initiatieven, garanderen dat de deelnemers in een bedrijfsgemeenschap ieder naar zijn of haar talenten een volwaardige positie innemen. De rol van de overheid is verder beperkt. Zij zal veel overlaten aan de betrokkenen in de bedrijfsgemeenschap, die zich georganiseerd zullen hebben in organisaties van werknemers en werkgevers. Maar zij is onmisbaar, omdat de markteconomie vraagt om een sociale en ecologische normering.

Zo is op een aantal terreinen heel kort de rol van de overheid geschilderd. Die rol is beperkt. Christendemocraten wijzen de opvatting van het primaat van de politiek over de samenleving af. De initiatieven in en vanuit de samenleving staan voorop. De overheid heeft een eigen rol: zij garandeert dat burgers in hun verschillende gemeenschappen tot het dragen van verantwoordelijkheid moeten kunnen komen. En zij reguleert de onderlinge verhoudingen tussen de burgers en de verschillende gemeenschappen van burgers. Er is volgens christendemocraten geen reden om de overheid in die hoedanigheden als een onderdrukkende macht te karakteriseren. Als zij maar de fundamentele rechten en vrijheden van de burgers en hun maatschappelijke verbanden respecteert en als zij maar onder democratische controle staat.

Want zoals dat geldt voor andere kringen, moet ook de sfeer van de politiek open staan voor initiatieven en ideeën van onderop. Naar mijn mening zijn de mogelijkheden voor participatie en inspraak in de Nederlandse parlementaire democratie in zo ruime mate voorhanden, dat voor een afwijzen ervan geen reden is. Het streven naar een rechtvaardiger samenleving kan dus op verschillende manieren plaatsvinden. Tot de belangrijkste behoren de initiatieven die in de samenleving zelf genomen worden, zoals in onderwijs en vorming, in de vakbeweging, in alternatieve woon- en leefgemeenschappen, in kerken. Maar ook de politiek biedt daarvoor een begrensd, zij het onmisbaar, kader.

Er blijven fundamentele meningsverschillen tussen christendemocraten en anarchisten. Maar er zijn, dunkt mij, ook belangrijke aanknopingspunten voor een positieve en kritische dialoog tussen beide opvattingen. Het is niet waarschijnlijk dat zij elkaar zullen overtuigen. Maar als in de plaats van wederzijdse vooroordelen de erkenning over en weer kan komen van goede trouw, zoals Schaepman die al zag bij Domela Nieuwenhuis, dan is dat een verrijking van het politieke en maatschappelijke debat. Misschien kan dit artikel daartoe een bijdrage kan leveren.

VRIJ SOCIALISME EN ANARCHOKAPITALISME

Stefan van Glabbeek*

Veel libertariërs noemen zichzelf anarchokapitalisten en veel anarchisten noemen zichzelf vrije socialisten. Het eerste wat opvalt bij bestudering van beide ideologieën is het begrippenapparaat. Libertariërs veroordelen de overheid en het socialisme (als systeem waarin de overheid de produktiemiddelen beheert en de welvaart distribueert) en pleiten voor kapitalisme en vrije markteconomie. Anarchisten veroordelen de overheid en het kapitalisme (als systeem waarin de overheid, big-business en big-unions met elkaar verweven zijn en de touwtjes in handen hebben) en pleiten voor socialisme, arbeiderszelfbestuur en een federatie die op vrijwillige wijze de economie plant. Laten we de termen eens onder de loep nemen.

Het libertarisme is een ideologie die het beginnen met fraude of met geweld of de dreiging daarmee veroordeelt, waarbij onder geweld wordt verstaan: het beschikken over een ander of diens middelen zonder diens toestemming. Daarbij ziet het libertarisme vooral de overheid als bron van fraude, geweld en dreiging daarmee. De overheid heft bijvoorbeeld belasting. Dat is een duidelijke vorm van het beschikken over de middelen van een ander zonder diens toestemming. In feite is belastingheffing diefstal. Door veel belasting te heffen (meer dan 65 procent van wat er verdiend wordt in Nederland) en vervolgens daarmee van alles te financieren, heeft de overheid vrijwel overal een vinger in de pap. De overheid probeert op die wijze het leven van haar 'onderdanen' te sturen. Het anarchisme is een ideologie die zegt dat de ene mens de andere niet mag overheersen. Anarchie betekent 'zonder staat of gezag'. Tot dusver is er nog geen duidelijk verschil tussen beide stromingen.

Onder anarchokapitalisme (of voor libertariërs kortweg kapitalisme -want staatskapitalisme is geen kapitalisme, maar fascisme) verstaat een libertariër: een systeem waarin de produktiemiddelen particulier eigendom zijn en waarin geen overheid bestaat. Particulier wil zeggen: niet in handen van de staat. Als een bepaalde onderneming in handen is van een groep mensen of als een wijk wordt 'bestuurd' door de wijkbewoners die bijvoorbeeld gezamenlijk de verkeersregels bepalen, dan is dat volgens het anarchokapitalisme particulier bezit. Maar ook mogen produktiemiddelen in bezit zijn van één persoon: de oven van de bakker om de hoek is van de bakker en niet van iedereen die in de buurt woont (tenzij dat vrijwillig zo besloten is).

Onder vrij socialisme (of voor anarchisten kortweg socialisme -want staatssocialisme

---

* Stefan van Glabbeek is organisatiepsycholoog. Hij is als spreker en schrijver actief in de libertarische beweging.

is geen socialisme, maar fascisme) verstaat een anarchist: een systeem waarin de produktiemiddelen publiek eigendom zijn en waarin geen overheid bestaat. Publiek wil zeggen: in handen van de groep der betrokkenen, bestuurd door middel van maximale inspraak.
Als een bepaalde onderneming in handen is van een groep mensen of als een wijk wordt 'bestuurd' door de wijkbewoners die bijvoorbeeld gezamenlijk de verkeersregels bepalen, dan is dat volgens het vrij socialisme publiek bezit. Maar hoe zit dat met de oven van de bakker om de hoek? Wordt de oven gesocialiseerd, dat wil zeggen onteigend door de gemeenschap? Als de bakker de oven met gestolen geld heeft betaald, vinden zowel anarchokapitalisten als vrij socialisten dat de oven dan (terug-) onteigend mag worden. Maar als de oven nu verkregen is op basis van vrijwillige transacties met de makers ervan?
Mag de bakker dan de broden ruilen tegen muntjes van de slager, die de muntjes ruilt tegen melk van de melkboer, die weer de muntjes ruilt tegen broden van de bakker? Aangezien de bakker zelf granen in diens achtertuintje verbouwt, heeft hij of zij geen investeringskosten zodat alle muntjes die de bakker verdient steeds pure winst zijn, om er vervolgens melk of vlees van te kopen. Mag de gemeenschap de oven onteigenen en de bakker daarmee dwingen zijn kapitalistische leefwijze op te geven? In de korte collectivisatieperiode in Spanje mochten de boeren kiezen of ze lid werden van een commune of zelfstandig wilden blijven. Het is dus een kwestie van keuze! In de praktijk blijken er tot dusver nog steeds geen verschillen tussen vrije socialisten en anarchokapitalisten.
Dan de term vrije markteconomie. Anarchokapitalisten verstaan onder vrije markteconomie een toestand waarin, als een aantal mensen ergens behoefte aan heeft, een aantal (andere) mensen het initiatief kan nemen om in die behoefte te voorzien (al dan niet tegen betaling). Dit in tegenstelling tot een onvrije markteconomie waarin, als een aantal mensen ergens behoefte aan heeft en een aantal mensen in deze behoefte wil voorzien (al dan niet tegen betaling), de overheid het vaak verbiedt of sterk bemoeilijkt om in deze behoefte te voorzien. Daardoor wordt in heel wat behoeften niet voorzien, hetgeen tot relatieve armoede enerzijds en werkloosheid anderzijds leidt.
Arbeiderszelfbestuur wil zeggen: de arbeiders maken samen produkten en beslissen gemeenschappelijk wat met die produkten en het daaraan te verdienen geld gebeurt. Om te zorgen voor een goede distributie van goederen, is er dan een federatie waar door arbeiders bestuurde eenheden zich bij aan kunnen sluiten en die dan op deze wijze de economie plant. *Vrijwillige* aansluiting is *essentieel*, anders is er een staat. Zoals we al gezien hebben is er keuzevrijheid om al dan niet te participeren in dit systeem of om (op basis van vrijwilligheid) een ander systeem te kiezen.

TERMINOLOGIE

Volgens de anarchokapitalistische definitie van vrije markt is dit systeem nog steeds vrije markt: de federatie voorziet in de behoefte aan informatievoorziening over behoeften en aanbiedingen in een bepaald gebied. Als er twee of meer federaties naast elkaar bestaan (concurrentie!), kan de ene federatie de andere toch onmogelijk verbieden! Het behoort dus tot de mogelijkheden dat er meerdere federaties naast elkaar bestaan.
Anderzijds denk ik dat bedrijven met zelfstandig-werkende, participatief georganiseerde afdelingen met winstdeling het beste werken en dat zo'n organisatiestructuur daarom zal volgen uit het evolutieproces van bedrijfsorganisatie. Ook de grenzen tussen verschillende bedrijven

zullen vervagen. De bedrijfs-'leidingen' zorgen dan voor de coördinatie van activiteiten en voor distributie en marketing. De bedrijfsleidingen zijn dan een soort federaties. Het verschil met het vrij socialistische systeem is dan niet zo groot meer.
Natuurlijk kan het wel zo zijn dat een aantal mensen een autoritaire organisatievorm kiest om samen op déze wijze te produceren. Maar waarom zouden ze hiervoor kiezen? Deze keuze bestaat overigens in een vrij socialistisch systeem eveneens, want als je mensen niet mag overheersen, mag je ze ook niet verbieden een bepaalde organisatievorm te kiezen.

De verschillen tussen vrij socialisme en anarchokapitalisme zijn dus voornamelijk terug te voeren op *terminologie*. In de praktijk leidt het tot hetzelfde systeem namelijk een systeem zonder verwevenheid van big-business en overheid. Wel is er een verschil in invalshoek. Vrije socialisten geloven namelijk niet zo in eigendom en willen graag herverdeling van de welvaart. Voor het libertarisme is echter de scheiding tussen het beschikken over je leven en het beschikken over je middelen in feite kunstmatig. Je lichaam bestaat immers uit onderdelen die ook middelen zijn (je hebt bijvoorbeeld hersenen om te denken). Veel mensen geloven dat welvaart een taart is waarvan iedereen puntjes krijgt. Sommigen krijgen hele grote puntjes en anderen krijgen hele kleine puntjes. Daarom vinden zij de middelen die je hebt een soort taartpuntjes die van iedereen hadden kunnen zijn. Volgens het libertarisme bestaat er niet zo'n mystieke taart, die zo maar uit het niets komt. Welvaart wordt gecreëerd. Alle mensen die werken, halen grondstoffen uit de grond of vermeerderen op andere wijze de waarde van grondstoffen. Een vrachtwagenchauffeur vermeerdert de waarde van grondstoffen door ze naar de plaats van bestemming te brengen en een uitvinder vindt een manier uit om grondstoffen beter te benutten.
Als iemand dus zijn eigen 'taartje' heeft gecreëerd uit eerlijk verkregen, al dan niet bewerkte grondstoffen, dan representeert de extra waarde van het produkt een deel van het leven van deze persoon in de vorm van tijd en energie. Aangezien de benodigdheden eerlijk waren verkregen (door middel van vrijwillige transacties), representeert de waarde van het produkt dus een deel van het leven van de maker. Je kan ook iemand een bepaalde hoeveelheid muntjes vragen in ruil voor jouw tijd en energie. Als je dat een goede ruil lijkt, doe je dat en anders niet. Het is over het algemeen een goede ruil als je de muntjes weer kan omzetten in te consumeren produkten die anderen gemaakt hebben, ter waarde van de produkten die je zelf gecreëerd had. Zo kan je door te werken met je verdiende puntjes een taartje kopen. Zo zijn er dan mensen die veel taartjes voor zichzelf willen en kunnen creëren en daar dan een groot deel van hun leven in steken.
Er zijn ook mensen die weinig taartjes kunnen of willen maken. Als de overheid nu de taartjes gaat herverdelen, pakt de overheid grote delen af van de levens van een heleboel mensen. Zij zijn dan slaven van de gemeenschap. Dat is een vorm van heerschappij waar het libertarisme erg tegen gekant is. In de praktijk blijkt deze herverdeling in het voordeel van de machthebbers uit te pakken in plaats van in het voordeel van de mensen die weinig *kunnen* creëren. Het libertarisme stelt een vrijwillig systeem voor om te zorgen dat 'echte' armoede zo veel mogelijk wordt voorkomen. Je kan trouwens niet garanderen dat je alle armoede kan voorkomen. Iemand kan bijvoorbeeld elke vorm van uitkering of financiële steun hardnekkig weigeren, en daar doe je niets tegen.
Afgezien van deze verschillende benaderingen van de welvaart door vrij socialisme en anarchokapitalisme zijn de ver-

schillen terug te voeren op de terminologie. Hoe zijn deze verschillen te verklaren? 'Rechtse' etatisten hebben de woorden kapitalisme en vrije markt misbruikt en verkracht. 'Linkse' etatisten hebben de woorden socialisme en communisme verkracht. De etatisten hebben zich in links en rechts verdeeld om een conflict te suggereren. Zo is de bevolking verdeeld en maalt zich druk over 1 procent subsidie hier of 1 procent belasting daar. De aandacht is afgeleid.
De staat doet de slogan 'verdeel en heers' op deze manier alle eer aan.

HET EENDIMENSIONALE ANARCHISME

Koen Koch*

Als buitenstaander wil ik vanuit sociaaldemocratisch perspectief een aantal opmerkingen maken over het anarchisme. Immers, er is zeker ook bij anarchisten behoefte aan het nadenken over de eigen identiteit. Dat levert overigens een merkwaardig schouwspel op. Eigenlijk wordt de blinde verzocht de lamme te leiden, want het is bekend dat ook de sociaaldemocraten worstelen met hun eigen identiteit. Schuivende Panelen, Bewogen Beweging, Socialisme op Sterk Water, noem maar op... Waar moet dat eindigen?

De relatie van de sociaaldemocratie tot het anarchisme is een moeilijk vraagstuk. Vooral omdat het anarchisme in Nederland nooit een echte sociale beweging is geweest waar de sociaaldemocratie een relatie mee gehad zou kunnen hebben. Dit in tegenstelling tot zuideuropese landen als Spanje. De 'oude beweging', de negentiende eeuwse arbeidersbeweging, was geen echte anarchistische beweging. Domela Nieuwenhuis kan niet als een typische anarchist omschreven worden. Het ging toen om een radikale antikapitalistische, messianistische beweging. En ook de belangrijke syndicalistische vakbeweging, het Nationaal Arbeids Secretariaat, kan niet als typisch anarchistisch beschouwd worden. Waar het dus op neer komt is de relatie tussen sociaaldemocratie en anarchisme als intellectuele ideologische stroming, een min of meer verwante stroming. Kijken naar mogelijke wisselwerkingen: in hoeverre hebben sociaaldemocraten iets aan het gedachtengoed van de anarchist.

Om dat verder uit te werken, is het belangrijk even kort te formuleren wat voor mij samenhangt met sociaaldemocratie. Het gaat dan voor alles -we zijn allemaal kinderen van de Franse revolutie- om maximale individuele ontplooiing, ontwikkeling van ieders talenten enzovoorts. Maar de sociaaldemocraten zijn zich er bijzonder van bewust dat mensen sociale wezens zijn. Sociale wezens die noodzakelijkerwijs, of ze willen of niet, altijd in relatie staan tot hun medemensen. Dat is geen kwestie van vrijwillig kiezen of laten, maar je moet noodgedwongen in relatie tot anderen jezelf ontplooien. Dat betekent dat de kwaliteit van individuele

---

* Koen Koch is lid van de PvdA en als politicoloog verbonden aan de Rijksuniversiteit Leiden. Hij is redacteur van *Acta Politica, Transactie* en *Maatstaf*, en columnist van *De Volkskrant*.
Dit artikel is gebaseerd op een lezing, gehouden op 7 september 1988 in de IJsbreker te Amsterdam over de actualiteit van het anarchisme. De lezing werd opgetekend door Piet de Geus en afgedrukt in *De Vrije* nummer 10 (1988).

ontplooiing eigenlijk bepaald wordt door de kwaliteit van de sociale relaties.

'Waar moeten die sociale relaties op zijn minst aan voldoen? Ze moeten niet onderdrukkend zijn, niet repressief -dat is de vrijheidscomponent. Die sociale relaties mogen niet uitbuitend zijn. Kort gezegd komt het er op neer dat niemand op onrechtvaardige wijze mag profiteren van de arbeid van anderen. (En dan zeg ik er altijd polemisch bij: het gaat dan niet alleen om de klassieke kapitalist met hoge hoed en dikke sigaar. Het gaat ook om degenen die, zonder daar een tegenprestatie voor te leveren op andere wijze, parasiteren op het werk van anderen.)

Een derde element van de sociale relaties is volgens sociaaldemocraten het gevoel van verantwoordelijkheid voor elkaar, solidariteit. Het heeft soms wat klefs maar als we dat er af halen, blijf ik toch vasthouden aan de verantwoordelijkheid voor elkaar en de neiging om mensen die op grond van hun talenten en wat dies meer zij het wat minder hebben, dan toch wat meer te geven. Altijd is er dus in de sociaaldemocratische opvatting iets van herverdeling van rijkdom. Dat hoeft niet tot absolute gelijkheid te leiden maar minder grote ongelijkheid, dat is al heel wat.
Daar komt bij, en daarin verschillen wij van liberalen zowel als van anarchisten, dat wij eigenlijk niet geloven dat dat vanzelf, op vrijwillige basis, gaat. De liberalen hebben toch iets van een zelfregulerende maatschappij: als je iedereen maar met rust laat, dan gaat het vanzelf goed. Anarchisten hebben iets van: die vrijwillige samenwerking komt er vanzelf wel. Sociaaldemocraten gaan er van uit dat voor het realiseren van die typisch sociaaldemocratische ideale relaties, uitoefening van politieke macht nodig is, dat de macht min of meer geordend, gepland moet worden.

Waar sociaaldemocraten onder gebukt gaan, is dat ze het eigenlijk niet weten. Ik heb een keer een stuk geschreven, dat heette: het blijft tobben. Als je in je hoofd Den Uyl nog een keer ziet lopen in zijn regenjas, gebogen tussen twee zware tassen -dat is een voorbeeld van een tobber. En waarom tobben sociaaldemocraten? Omdat zij zich er van bewust zijn dat ze voortdurend moeten kiezen uit dingen die ze allebei even slecht of allebei even goed vinden. Wij zijn voor individuele ontplooiing, maar ook voor collectieve verantwoordelijkheid en dat betekent: grenzen stellen aan die vrijheid. We zien de voordelen en noodzaken van planning en ordening, aan de andere kant zien wij dat dat de vrijheid weer belet. We zien dat het nodig is om via de staat of welk ander centraal orgaan dan ook in te grijpen, aan de andere kant zien we dat de staat kan optreden als een repressief instrument en we zien vervolgens ook dat je via de staat niet alles kan doen.

Waar de sociaaldemocraat dus voortdurend mee worstelt, is dat afwegen van al die verschillende idealen, motieven, praktijken enzovoorts. Als ik dan vervolgens kijk naar wat het anarchisme kan bijdragen aan het oplossen van onze sociaaldemocratische problemen -want dat wil ik natuurlijk: geholpen worden in mijn eigen sociaaldemocratisch onvermogen-, dan moet ik zeggen dat ik eigenlijk heel teleurgesteld de anarchistische literatuur weer sluit.

Want wat mij altijd opvalt in het anarchistische denken is de ééndimensionaliteit, het verabsoluteren van bepaalde waarden als vrijheid en gelijkheid, zonder dat het zich er ook maar enigszins serieus mee bezig houdt dat allebei niet gaat en dat je dus een afweging moet maken. Daar levert het anarchisme mij te weinig aanknopingspunten. Ik vind het aangenaam dat

mensen als het nodig is weer de vaan van de vrijheid omhoog houden, maar ik wil ook geholpen worden met mijn andere problemen.

Een tweede probleem met de anarchistische theorie is dat bepaalde uitgangspunten van het anarchisme -federalisme, wederkerige hulp- blijven steken op een ontzettend hoog abstractieniveau. Waar wij dus in deze omstandigheden niets mee kunnen doen. Ook een anarchistische samenleving heeft organisatieproblemen en als die anarchisten dat enigszins op zouden kunnen lossen, dat zouden wij sociaaldemocraten daar iets aan hebben.
Maar ik vind daar niets van terug, niet theoretisch en eigenlijk ook niet in historische voorbeelden van anarchisme. Die fraaie uitgangspunten van wederkerige hulp eisen enige maatschappelijke organisatie en dat vind ik niet terug. Daar kan ik als sociaaldemocraat dan ook niets van leren -en ik heb het toch wel erg nodig.
Een blinde vlek die heeft te maken met het gebrek aan afweging van idealen bij anarchisten is de kwestie van de herverdeling. Een rechtvaardige herverdeling, hoe doe je dat? Een verdelingsbeginsel in het anarchisme is 'ieder naar zijn behoefte', maar dat ligt heel dicht bij de kreet 'iedereen is even urgent'. Als er nu eenmaal schaarse goederen zijn, hoe verdeel je dan die goederen? Als je die vraag stelt, blijkt dat elk gevoel van rechtvaardigheid zegt dat niet iedereen urgent is en als je dat wel volhoudt, dan roep je het recht van de sterkste op. Het anarchisme blijft dus steken in fraaie normatieve uitgangspunten zonder dat daar een analyse onder wordt geschoven die duidelijk maakt hoe die begrippen in deze maatschappij ingevoerd kunnen worden.

Wat mij tenslotte altijd stimuleert in het anarchisme, is het onvoorwaardelijke anti-etatisme, het voortdurend wijzen op het onvermijdelijk onderdrukkende van elke staat. Sociaaldemocraten zingen wel 'de staat verdrukt, de wet is logen', maar aan de andere kant geloven ze vaak nog steeds dat de staat het instrument is voor het realiseren van hun idealen. En ik houd mijn sociaaldemocratische broeders voor dat de staat onvermijdelijk is -dit is ook naar de anarchisten toe-, maar dat de staat ook onvermijdelijk repressief is en dat we met het uitbesteden van maatschappijhervorming aan de staat bijzonder op moeten passen. En dat is voor mij altijd de anarchistische aansporing die ik van waarde zal blijven vinden.

De politieke betekenis van die waarschuwing wordt alleen maar sterker wanneer er een maatschappelijke analyse onder geschoven wordt die dat allemaal wat duidelijker maakt, zodat je ook wat beleidsaanknopingspunten hebt. Het teleurstellende in het anarchisme is zeker vandaag de dag dat die er niet zijn en dat vind ik erg jammer.

ANARCHISME, ECHO UIT HET VERLEDEN
Fred Schoonenberg*

Het is bekend dat in de handel niet de vraag aan het aanbod voorafgaat, maar omgekeerd het aanbod de vraag stimuleert. In de reclame weten ze er alles van. De gedragslijn is daar: maak een artikel flink bekend en vanzelf groeit de mening onder het publiek, dat aan dat artikel behoefte bestaat.
Ook in de politiek gebeurt dit. Wie een blik werpt op de etalages van de boekhandel, ziet dat het anarchisme als een bestseller wordt geëtaleerd. Op de vraag of er behoefte aan is om de zaak zelf of dat er behoefte voor wordt gecreëerd, gaf de Franse anarchistische publicist Daniel Guérin in een vraaggesprek onbedoeld het typerende commerciële antwoord, dat "welhaast overal de uitgeverswereld de actualiteit van het anarchisme bewijst". En derhalve verschijnen er anarchistische klassieken aan de lopende band en nog meer boeken en boekjes van hedendaagse propagandisten van het zogenaamde vrije denken, die met elkaar de indruk moeten wekken als zou het anarchisme als een moderne Lazarus uit zijn graf zijn opgestaan.

Er is natuurlijk ook een verder strekkende reden voor de hausse in anarchistische lectuur: bij zoveel politieke beweging tegen de kapitalistische orde, is het van groot belang verwarring te stichten en van zogenaamd 'linkse' zijde anticommunistische opvattingen te laten verspreiden.
Uit al die lectuur hebben we het laatste boek van de genoemde Guérin genomen, getiteld *Het anarchisme*, omdat de auteur suggereert voor het eerst een overzicht te hebben gegeven van het anarchistische denken vanaf Proudhon (1809-1865) en Bakoenin (1814-1876), alsmede het bewijs van de in de praktijk bewezen waarde van het anarchisme in de Oktoberrevolutie, de Spaanse burgeroorlog en in de mei-juni-gebeurtenissen van 1968 in Frankrijk. Onder verwijzing naar andere publicaties van de schrijver wordt op de omslag beweerd dat hij een marxistische bijdrage zou leveren aan de geschiedschrijving, maar Guérin is duidelijk een felle tegenstander van het marxisme en een aanhanger van het anarchisme.
Guérin schreef zijn boek niet zozeer om te kunnen bewijzen dat het anarchisme nog actueel zou zijn, maar omdat dit hem de mogelijkheid bood op een geraffineerde manier anticommunisme te kunnen bedrijven. Hij heeft dit gemeen met alle hedendaagse propagandisten van het anarchisme, tot en met de Amerikaanse anarchist Noam Chomsky die in twee nummers van *Vrij Nederland* de aandacht op zijn Franse collega Guérin mocht vestigen -dat geeft wereldallure aan diens boek- en een Roel van Duyn.
Uiteraard spuien een Guérin en een Chomsky hun afkeer van het communisme op een subtielere wijze dan wat dagelijks in de pers, voor radio en televisie aan anticommunistische rauwkost wordt op-

* Misschien niet verbazingwekkend na de ineenstorting van het Sovjet-imperium en de opheffing van de Communistische Partij Nederland (CPN) hebben we tevergeefs gezocht naar een (voormalig) partijcommunist(e) die zijn of haar visie op het anarchisme op schrift wilde zetten. Om toch een indruk van dat soort misvattingen te kunnen geven, doken we in de archieven en vonden in het CPN-maandblad *Politiek en Cultuur* van oktober 1970 deze bijdrage van Fred Schoonenberg.

gediend. Zij wekken de indruk bijzonder objectief te zijn, berispen de grondleggers van het anarchisme verschillende malen grondig en noemen zich tenslotte vrolijk de broers van de marxisten, die dan wel als in een psychologische roman in een haat-liefde verhouding met elkaar leven, maar die nu tot taak hebben de lang geleden verbroken bruggen tussen anarchisme en marxisme te herstellen, om te komen tot een 'socialisme zonder marxisme' of, zoals het in hun jargon heet, tot een 'libertair (vrij) socialisme' tegenover het 'autoritaire (marxistische) socialisme'.

Zij zien daarbij de 'kleinigheid' over het hoofd dat het anarchisme een echo uit het verleden is van een overwonnen stroming in de arbeidersbeweging, die daarop nooit meer zal steunen.

Marx en Engels hebben, theoretisch zowel als praktisch, de langdurige strijd tussen anarchisme en wetenschappelijk socialisme (marxisme) ten nadele van het eerste beslist. Het was het marxisme dat de arbeidersbeweging het wetenschappelijke kompas gaf voor de onontkoombare klassenstrijd en het noodzakelijke antwoord op de los van de maatschappelijke werkelijkheid bedachte wensdroomoplossingen van utopische socialisten, die ook terug te vinden zijn in de geestelijke bagage van de anarchisten.

Dit proces was al het ware belichaamd in Proudhon zelf, die èn utopist èn een van de grondleggers van het anarchisme werd. En omdat het anarchisme, evenals het utopische socialisme, de maatschappelijke werkelijkheid niet tot uitgangspunt had, kende het wel evenzovele stromingen, opvattingen en interpretaties als er anarchistische theoretici waren, maar afzonderlijk of tezamen nòch een verklaring van de werkelijkheid nòch een oplossing voor de problemen waarvoor de arbeiders stonden.

Het lukt Guérin dan ook niet het anarchisme te definiëren. Integendeel, hij vindt het maar een moeilijke zaak om de kenmerken van het anarchisme vast te leggen, aangezien er "vele soorten" van bestaan. Dat heb je met aardappels ook, maar geen verstandige huisvrouw zal bintjes en eigenheimers tegelijk in de pan doen, het eindprodukt is altijd een mengsel van kapotkokers en halfgare. Op zijn beurt onderstreept Chomsky de onmacht van het anarchisme als hij het een "hopeloze opgave" noemt al de tegenstrijdige stromingen van het anarchistische denken samen te vatten in de "een of andere algemene theorie of ideologie". Volgens hem is Guérin er dan ook niet in geslaagd met zijn geschiedenis van het anarchisme "een specifiek, bepaalde theorie over maatschappij en maatschappijverandering" te formuleren. De Amerikaan acht dit trouwens ook niet nodig omdat "onze kennis van het wezen van de mens of de verscheidenheid van uitvoerbare maatschappelijke vormen zo rudimentair (onontwikkeld) is, dat een theorie voor een lange termijn met grote scepsis moet worden beschouwd".

Wij menen met deze paar citaten van neo-anarchistische kroongetuigen wel te kunnen volstaan ter illustratie van het algemene onvermogen van het anarchisme om de ideologische kracht te kunnen zijn, die de arbeidersklasse in staat stelt het kapitalisme ten val te brengen en het socialisme op te bouwen. Dat was dan ook de reden waarom de arbeidersbeweging het anarchisme tenslotte de rug toekeerde.

Wij hebben hier ook te maken met de oude afkeer van de anarchisten en hun nasleep in onze tijd van het wetenschappelijke onderzoek van maatschappij en massabeweging. Alles wat van het oude en 'nieuwe' anarchistische denken op tafel wordt gelegd, onderstreept voor de zoveelste keer dat het anarchisme niets te maken heeft met de strijd van de socialistische arbeiders, maar uit de gedachtenwereld van de bij de opkomst van het ka-

pitalisme uit het kleinbedrijf van stad en land gestoten zelfstandigen afkomstig is. Zolang zij niet veranderden in proletariërs met een strijdbare klassemoraal, bleven zij terugverlangen naar de geïdealiseerde, veilige beslotenheid van kleine gemeenschappen, los van de moderne economie, als 'oplossing' voor de ellende en vernedering onder het moderne produktieproces. Deze 'oplossing' is in allerlei varianten terug te vinden bij alle anarchisten en komt tot uiting in hun ideeën over een opdeling van de maatschappij in een federatie, bestaande uit kleine economische produktie-eenheden onder zelfbestuur.

Het is opvallend te ervaren dat, hoezeer neo-anarchistische publicisten ook proberen het anarchisme te 'moderniseren' en aan te passen aan de huidige maatschappij met haar hoogontwikkelde industrie en techniek, zij steeds op dit primitieve gedoe terugvallen. Ook groepjes als de zogenaamde kabouters halen uit anarchistische schrijvers juist dit Grote Heimwee naar het verleden naar voren. De decentralisatie van de maatschappij wordt dan vertaald in de onnozele vorm van eigen winkeltjes, communes of het 'eigen milieu' -als de Oranje Vrijstaat- als 'begin' van alle maatschappelijke verandering. Maar niet alleen de genoemde Guérin en Chomsky, maar ook andere sociologen, psychologen en filosofen die de wereld met geschriften overstelpen waarin zij de verziekte toestand van de kapitalistische maatschappij signaleren of aanklagen, grijpen voor de 'oplossing' gaarne terug op kunstmatige, bedachte maatschappijconstructies van de utopisten en anarchisten in de vorm van ideale gemeenschappen -uiteraard bevolkt met ideale mensen. Waren zulke gedachten een eeuw en langer geleden bij de opkomst van het kapitalisme nog begrijpelijk, vandaag de dag met de totale vermaatschappelijking van de produktie, demonstreren ze een onvoorstelbare armoe aan geest, gespeend van elke oorspronkelijkheid en stoutmoedige visie. En het is dan ook niet verwonderlijk dat in deze wereld van kleine geesten zo druk geleurd wordt met de onmogelijke ballast van het oude anarchisme als de heilsverwachting, de mystiek en de bekeringsarbeid, al zou een Bakoenin rillen bij de Roel van Duynse toepassing van het plaatsen van een bloemetje op de werkbank om baas en knecht te verenigen tot één harmonische levenssfeer. Wat ze met elkaar gemeen hebben - de oude en de surrogaatanarchisten- is de afkeer van de georganiseerde klassenstrijd en de ontkenning van de historische rol van de arbeidersklasse.

Reeds Bakoenin -ijverig geciteerd door Guérin- begon te zeggen dat de toekomstige sociale revolutie niet zetelt in "de verburgerlijke laag van de arbeidersmassa", maar in het lompenproletariaat. Na een eeuw van een in de georganiseerde klassenstrijd enorm gegroeide arbeidersbeweging, van geslaagd sociale revoluties en van nota bene in onze tijd toenemende en zich uitbreidende grote klassengevechten in alle kapitalistische landen, démasqueren de hedendaagse herhalers van die stelling zich toch wel als lege fraseurs en misleiders. Ook al spreken zij tegenwoordig liever in de geest van Marcuse over groepen die 'buiten het systeem' vallen of over 'niet in stabiel loonverband levende jongens' die het 'slaghoedje van de revolutie zouden moeten vormen'. De misleidende voorstelling van zaken daarbij als zou de moderne produktiewijze op zichzelf verantwoordelijk zijn voor alle maatschappelijke kwalen in plaats van de produktieverhoudingen, hetgeen ook bij een Chomsky te beluisteren valt, heeft natuurlijk wel het voordeel dat men de kapitalisten niet op hun eigen terrein -in het kapitalistische bedrijf- behoeft te bestrijden, noch "je krachten aan loonacties behoeft te besteden" (Roel van Duyn), maar direct

kunt beginnen aan het "opbouwen van een nieuwe maatschappij", hetgeen dan ook de reden is dat het kapitalistische voorlichtingsapparaat hen ruimschoots ter beschikking staat.

PRAKTIJK

Het is bekend dat de grote controverse tussen de grondleggers van het marxisme en van het anarchisme het vraagstuk van de politieke macht was ofwel de vorming van de socialistische staat.

Volgens de anarchisten was deze overbodig en moest hij leiden tot nieuwe onderdrukking, terwijl hij voor de marxisten onder de benaming 'dictatuur van het proletariaat' een voorwaarde was voor de opbouw van het socialisme, als overgangsfase naar het communisme. Pas in die samenleving komt het proces van het afsterven van de staat aan de orde en daar zal uiteindelijk -naar Engels- voor de gehele staatsmachine de plaats worden ingeruimd die haar toekomt: in het museum van oudheden naast het spinnewiel en de bronzen bijl.

Daniel Guérin nu wil met zijn boek het gelijk van de anarchisten aantonen. Wat hij doet is zich schuldig maken aan geschiedvervalsing. Volgens Guérin dan was de Oktoberrevolutie een anarchistische revolutie die spontaan, van de ene dag op de andere en zonder voorgeschiedenis, uitbrak, waarna Lenin en zijn partij haar "verminkte". En dus, zo jongleert Guérin, maakten de arbeiders zich "spontaan" van de macht meester, stonden de sowjets "vanzelf" weer op, werden de beroepsrevolutionairen (bolsjewiki) "bij verrassing" genomen en was het prestige van de sowjets zo groot, dat de Oktoberrevolutie alleen "in naam van en door de sowjets" kon worden uitgeroepen.

Elke beweging heeft haar spontane momenten en zeker een omwenteling die -zoals de Russische Revolutie- een heel rijk in vuur en vlam zette, maar zij was juist het grote voorbeeld dat een revolutie een voortschrijdend proces is, een escalatie van gebeurtenissen ook, waarbij elke nieuwe trap het resultaat was van overtuigingswerk en organisatie van de actie, om tenslotte tot haar hoogste punt -de vestiging van het socialisme- te leiden.

Waarom waren de anarchisten niet bij machte de revolutie te leiden en tot de overwinning te brengen, waarvan Guérin nota bene beweert dat ze anarchistisch was? Zowel hij als de door hem geciteerde Russische anarchist Voline geven het antwoord. Volgens Guérin waren de Russische anarchisten betrekkelijk zwak, hetgeen hen verhinderde de "buitengewone situatie te benutten om hun idealen te verwezenlijken".

Maar ook het aantal bolsjewiki was uiterst gering tegenover de miljoenen massa's van Rusland. Het waren dan ook niet de 'idealen' van de anarchisten, maar die van de communisten die de doorslag gaven, dat wil zeggen dat Lenin en zijn partij de juiste ideeën hadden, die in overeenstemming waren met de wezenlijke behoeften van de massa's en die zij vastlegden in een helder program voor directe vrede, voor grond aan de boeren en voor de socialistische opbouw. Dat deed de massa's de leiding van de communistische partij aanvaarden. Guérin moet trouwens erkennen dat "hoewel de bolsjewistische partij duidelijk een minderheidspartij was, het de enige, werkelijke, revolutionaire groepering was die wist wat zij wilde". Dat wisten de anarchisten dus niet.

Maar ook de bekwaamheid speelde een rol. Guérin laat Voline zeggen dat de communistische partij over kaders "van de allerhoogste kwaliteit" beschikte en dat de bolsjewiki "een hartstochtelijke, koortsachtige, adembenemende activiteit" ontplooiden, terwijl de anarchisten "een handjevol mensen zonder invloed waren, nog veel te zwak om enige zichtbare, concrete invloed op de gebeurtenissen te

kunnen hebben" en dat dat handjevol mensen "bovendien grotendeels intellectuelen waren met een sterk individualistische inslag, die nauwelijks contact met de arbeidersbeweging hadden".
Men zou zo zeggen: een vernietigender oordeel is niet mogelijk, maar wat helaas ontbreekt is er de wijze les uit te trekken om wat bescheidener te zijn dan Guérin doet.
Overigens moet alle getheoretiseer wijken voor dit ene onaantastbare feit, dat het de marxisten waren en niet de anarchisten die de Russische massa's naar de overwinning hebben geleid. De geschiedenis zelf heeft geoordeeld en al het gelamenteer achteraf over 'eigen zwakte' en de woede over de kracht van het communisme, doen ongewild komisch aan.
Tegenover de socialistische staatsmacht, die niets anders is dan de politieke macht van de werkers, stelde de Duitse anarchist Rocker dat "het socialisme vrij moet zijn, omdat het anders niet bestaat". Guérin maakt deze bewering volledig tot de zijne en Chomsky vraagt zich af wat voor functie de staat nog kan hebben in een economie, waarin het privé-bezit is afgeschaft en waarin geen plaats meer is voor parasitisme en voorrechten.
Al deze beweringen vloeien voort uit de oude valse grondstelling van de eerste anarchisten als zou vrijheid iets absoluuts zijn, in plaats van beperkt en gebonden aan de doeleinden van de maatschappij waarin zij werkt. Onder het kapitalisme betekent de vrijheid van het ondernemersdom de onvrijheid van de werkers, onder het socialisme is het precies omgekeerd: de vrijheid van de werkers is de onvrijheid van het onteigende grote ondernemersdom. De vrijheid moet derhalve concreet worden beschouwd, in het licht van de klassenstrijd: voor wie vrijheid?
Geen communist ontkent de menselijke behoefte aan vrijheid en de mogelijkheid van alzijdige ontplooiing van elk individu -het is het uiteindelijke doel van de strijd der onderdrukten-, maar het essentiële verschil is dat de marxisten de vlag niet in top steken voordat het huis onder dak is, aan welke Don Quichotterie de anarchisten zich juist bezondigen. Zij zagen de vrijheid abstract en zonder ontwikkeling, terwijl -naar de bekende uitspraak van Engels- de socialistische revolutie slechts het begin kan zijn voor de mensheid, het is de stap uit het rijk van de noodzaak in het rijk van de vrijheid.
Een staal van demagogie is overigens dat Guérin zich voor zijn 'bewijsvoering' op Marx en Engels beroept, die inderdaad het communisme de maatschappij van de vrije en gelijke associatie van de producenten genoemd hebben, waarin de staatsmacht naar het museum van oudheden verdwijnt, naast het spinnewiel en de bronzen bijl. Maar het gaat niet over de communistische, maar over de socialistische maatschappij die begint met de vestiging van de socialistische staat, volgens Marx het machtsorgaan van het als heersende klasse georganiseerde proletariaat.
Natuurlijk weet een Guérin dat ook allemaal. Want wanneer iets metterdaad bewezen is sinds de theoretische strijd tussen de marxisten en anarchisten, dan is het wel dat de klassenstrijd de machtsvorming van de arbeidersklasse voortbrengt en nodig heeft. Wie haar strijd voor de politieke macht nu nog als ene groot kwaad afschildert, is op verlamming van de klassenstrijd uit! Guérin herkauwt de oude en vals gebleken anarchistische opvattingen tot een 'nieuw' sliksel, om in het bijzonder de jongeren op de klippen van het anticommunisme te laten stranden.
Voor de Vietnamezen is de politieke macht geen vraagstuk. Zij ervaren iedere dag dat het fundamentele vraagstuk van elke revolutie de macht is, gerealiseerd in de politieke organen van het volk, als basis voor de strijdkrachten van het volk en

de opstand. En dat, zoals Truong-Chinh schreef, geen overwinning mogelijk is zonder die macht, noch haar behoud.

Het verzet van de oude en neo-anarchisten tegen een socialistische staatsmacht is in werkelijkheid een verzet tegen organisatie en discipline. Maar zoals de ruimtevaart een perfecte organisatie en wetenschappelijke leiding nodig heeft om te kunnen slagen, zo heeft de klassenstrijd en de socialistische maatschappij beide evenzeer nodig om te kunnen slagen.

De anarchisten evenwel, die de noodzaak van organisatie en leiding ontkenden, hebben dan ook nergens het socialisme van de grond gekregen. En waar ze het geprobeerd hebben, zoals tijdens de Spaanse burgeroorlog, explodeerde de raket in eigen kamp. Tijdens de Russische burgeroorlog werden de paar "anarchistische experimenten", zoals Guérin ze noemt, directe contrarevolutionaire activiteiten, zoals van de anarchist en vertegenwoordiger van de klasse der grote boeren, Nestor Machno, die als separatist koerste op losscheuring van de Oekraïne en tegen het Rode Leger vocht, als de contrarevolutionaire opstand in Kroonstadt in maart 1921, toen een handjevol anarchisten, broederlijk vereend met rechtse sociaalrevolutionairen en mensjewiki, de boerenrecruten van de marinehaven tot hun heilloos en kortstondig avontuur wisten over te halen. Dat moet dan de "eeuwige waarde" volgens Guérin van het anarchisme bewijzen.

De opvatting als zouden de socialistische revolutie en de socialistische macht "tegenstrijdige elementen" (Voline) zijn, heeft het utopische waandenkbeeld tot grondslag als zou de 'ideale (spontane) revolutie' die de 'ideale (spontane) vrijheid' brengt, ook meteen de 'ideale mens' scheppen. Och arme, de kabouters waren nog niet eens aan het ontwaken van Sneeuwwitje toe, of ze hadden al ruzie over de centen. Met de socialistische revolutie is niet alleen de oude heersersklasse niet verdwenen, maar ook niet het door Chomsky zo luchthartig weggewuifde parasitisme, nòch brengt ze automatisch de zo noodzakelijke arbeidsdiscipline.

Guérin heeft er kennelijk geen belang bij, dat wat hij het "libertaire" begin van de Oktoberrevolutie noemt, in zijn wezenlijke gedaante te beschrijven. Hij beschrijft wat dat betreft helemaal niets, hij stelt alleen maar. Maar de waarheid was dat de machtsovername in Rusland in de vorm van de sowjets gepaard ging met wat Lenin later zou noemen het 'meetingdemocratisme'. De straten van de steden en de dorpspleinen werden ware openbare tribunes, waar de tongen van miljoenen die eeuwenlang hadden moeten zwijgen, in eindeloze discussies loskwamen.

Lenin noemde deze periode de onontbeerlijke overgang van de voor de socialistische opbouw "nog geheel onvoorbereide massa's van de historische onverschilligheid naar een nieuwe historische creativiteit".

Maar hij verklaarde tevens dat de revolutie eiste dat alles wat men zelf veroverd en waartoe men besloten had, in duurzame vormen van de dagelijkse arbeidsdiscipline verankerd moest worden en van de communisten verlangde hij dat ze zouden leren "het meetingdemocratisme te verbinden met een ijzeren discipline gedurende de arbeid, dat wil zeggen met de onvoorwaardelijke onderschikking onder de wil van één persoon, de leider van het bedrijf, gedurende de arbeid". Want Lenin ging niet uit van het utopische gedoe van 'ideale mensen', maar van de mensen zoals ze zijn, "die het zonder ondergeschiktheid, zonder controle, zonder opzichters en boekhouders niet kunnen klaarspelen", zoals hij schreef in zijn werk *Staat en revolutie.* Dat is dan achteraf nog tegen het 'vrije' been van Guérin.

Het overbrengen van wetenschappelijke inzichten, waartoe niet in de laatste plaats

de discipline behoort, kan alleen maar gebeuren door middel van organisatie, door de activiteit van de klassebewuste en eensgezind handelende revolutionairen.
Het armzalige antwoord van de toenmalige Russische anarchisten was de leuze 'sowjets zonder communisten', een 'revolutionaire' lijn die tot vandaag de dag door alle pseudo-revolutionairen met hun verwarringactiviteiten wordt gevolgd, met inbegrip van Guérin's kreet van 'socialisme zonder marxisme'.
Guérin gaat ook nog in op het 'anarchistische experiment' tijdens de Spaanse burgeroorlog. Wij kunnen er na het voorgaande het kortst over zijn. Men vraagt zich namelijk af hoe iemand als Guérin die zelf vaststelt dat het anarchisme, nota bene in het enige land waar het ooit van betekenis was, "verpletterd en uiteengevallen uit de vuurproef te voorschijn is gekomen", waar het "gediscrediteerd" is en door de geschiedenis "hardvochtig beoordeeld", er niettemin nog "eeuwige waarde" aan toekent. Wij kunnen het moeilijk aan een vorm van politieke gestoordheid toeschrijven, daarvoor zijn dit soort publicisten te veel gevraagd door uitgeverij en beeldschermbeheersers. Zolang de eindconclusie van Guérin over de grote gebeurtenissen in mei 1968 in Frankrijk, waarmee hij zijn boek besluit, is dat het een "revolutie van de jeugd" was tegen de "leraren, bazen en bonzen" als "de dictatuur van de volwassenen die de machtsposities bekleden", is het de dictators van het grootkapitaal natuurlijk best. Generatieconflict in plaats van klassenconflict tast niet alleen de gevestigde (kapitalistische) orde niet aan, omdat het de generaties tegenover elkaar stelt in plaats van de klassen, maar zulk een stellingname richt zich ook tegen de noodzaak van de organisatie en leiding -de communistische partij- in de klassenstrijd.
Zo is het drukke neo-anarchistische geschrijf van onze dagen koren op de anticommunistische molen. Maar die molen raakt vermolmd. Want alle hooggeprezen 'anarchistische experimenten' hielden als voornaamste les in dat ze de zaak niet vooruit hielpen, maar in hun consequenties de klassevijand hielpen. Het marxisme daarentegen, toegepast op de specifieke omstandigheden en situaties van elk land, draagt de overwinning weg.

DE GRENZEN VAN HET ANARCHISME

Cajo Brendel*

In december 1893 verklaarde Domela Nieuwenhuis op het in Groningen gehouden kongres van de Sociaal Democratische Bond: "De parlementaire socialisten in ons midden zullen misschien wel de naaste toekomst hebben, doch daarom nog niet de *toekomst... Gaan wij die weg op, dan worden de socialistische parlementairen langzamerhand een partij die de afschaffing van het privaat-bezit slechts als uithangbord zal laten dienen". Zijn woorden waren niet alleen profetisch, zij wierpen, wellicht onbedoeld, ook een helder licht op de positie van het anarchisme in wat men de arbeidersbeweging pleegt te noemen en op de positie daarvan in het kader van de maatschappelijke ontwikkeling. En dat niet slechts op de positie van het* Nederlandse *anarchisme binnen de* Nederlandse *samenleving, maar op de positie van het anarchisme in andere landen.*

---

* Cajo Brendel is radencommunist. Hij omschrijft zichzelf als volgt: "als marxist een overtuigd tegenstander van zowel elke vorm van het staatskapitalistische bolsjewisme als iedere schakering van de al evenzeer staatskapitalistische sociaaldemocratie". Publiceerde onder meer *Anton Pannekoek* (Nijmegen 1970) en *Revolutie en Contrarevolutie in Spanje* (Baarn 1977).

Toen zich destijds daar in Groningen, niet voor het eerst maar wel scherper nog dan tevoren, de scheiding aftekende tussen hen die de parlementaire taktiek voorstonden en degenen die "onder geen voorwaarde hoegenaamd, ook niet als agitatiemiddel, (wensten) mee te doen aan verkiezingen"[1], was met dat wat als de *burgerlijke* emancipatie van de arbeidende klasse kan worden aangeduid zelfs nog geen bescheiden begin gemaakt. Die aan de orde zijnde emancipatie, verre ervan dat zij zoiets als 'de verwezenlijking van het socialisme' zou zijn, kwam neer op de voltooiing van de burgerlijke democratie. Zij betekende de noodzakelijke aanpassing van de politieke verhoudingen bij de modern kapitalistische produktie, die alleen via de *politiek* tot stand kon worden gebracht. Nieuwenhuis zag het héél scherp: hij zag waar de parlementairen onvermijdelijk zouden belanden, hij zag niettemin dat aan hun zijde inderdaad "de *naaste* toekomst" ofwel het *historische* gelijk was. De consequentie daarvan was, dat het anarchisme *als beweging* gedoemd was aan betekenis in te boeten naarmate het kapitalisme zich ontwikkelde.

Voor het anarchisme elders geldt dit in niet mindere mate dan voor het anarchisme hier te lande, waarvan zonder enige twijfel Domela de belangrijkste vertegenwoordiger is geweest. Jan en Annie Romein hebben hem in hun boek *Erflaters van onze beschaving* als "de apostel der arbeiders" beschreven. Dat is een heel wat betere typering dan die van *Us Ferlosser*, zoals de Friese plattelandsbevolking hem begroette, een waartegen hij zelf terecht protesteerde met de woorden: "Niet ik of wie dan ook kan u verlossen". Hem 'Apostel der arbeiders' te noemen is ook juister dan "grondlegger van het socialisme in Nederland".[2] De hierboven reeds genoemde Sociaal Democratische Bond, die niet door hem gesticht werd maar waartoe hij toetrad en waarvan hij vervolgens de exponent werd, was niet socialistisch. Dat die bond zichzelf voor zodanig hield, dat Domela het deed en dat hij ook zichzelf als 'socialist' beschouwde, is onbetwistbaar. Maar dat waar bewegingen of personen zichzelf voor houden, stemt dikwijls bitter weinig overeen met de realiteit.

Uiteraard was de Sociaal Democratische Bond een kind van zijn tijd. En vanzelfsprekend weerspiegelden ook de opvattingen van Domela, zowel de aanvankelijke als latere, de maatschappelijke verhoudingen van zijn dagen. Die verhoudingen echter waren niet of nauwelijks kapitalistisch; de sociale misère die er de achtergrond van vormde, was géén *proletarische* ellende. "Het Nederland der vorige eeuw", zo heeft wijlen Sam de Wolff eens gezegd in een verhandeling die over Domela Nieuwenhuis ging, "leed niet zozeer door het kapitalisme, dan wel door het gebrek daaraan". Men behoeft het, zo min als schrijver dezes, met de kijk van De Wolff op Domela Nieuwenhuis eens te zijn, om te erkennen dat hij met deze uitspraak in geen geval de plank mis sloeg.

Wat in de tweede helft van de 19de eeuw de maatschappelijke verhoudingen in Nederland kenmerkt, is dat zij *vóór-kapitalistisch* zijn. Uit deze voor-kapitalistische, zéér, zéér kleinburgerlijke verhoudingen valt zowel het aanvankelijke optreden van de Sociaal Democratische Bond als het latere anarchisme van Domela te verklaren. Voor-kapitalistische verhoudingen die soms, maar niet altijd, minder kleinburgerlijk waren dan die in Nederland, in andere gevallen een feodaal of semi-feodaal karakter hadden, vormen ook de achtergrond van het anarchisme elders. Telkenmale verleenden die verhoudingen aan het anarchisme in kwestie niet enkel zéér *wezenlijke* trekken, zij bepaalden ook de grenzen en beperkingen ervan.

Het anarchisme is niet, zoals het marxis-

Le Petit Parisien

SUPPLÉMENT LITTÉRAIRE ILLUSTRÉ

DIRECTION : 18, rue d'Enghien, PARIS

…tit Parisien

SUPPLÉMENT I…



me, de theoretische uitdrukking van de sociale tegenstellingen en de daaruit voortvloeiende klassenkonflikten in een reeds enigszins ontwikkelde kapitalistische maatschappij, gelijk de Britse in de 19de eeuw. De belangrijkste vertegenwoordigers ervan, Bakoenin en Proudhon, om ons vooralsnog tot deze twee te beperken, zijn het produkt van een samenleving waarin de kapitalistische produktiewijze zich nog niet of vèèl minder ver en veel zwakker heeft ontwikkeld dan in Groot-Brittannië. Hun denkbeelden weerspiegelen dientengevolge een àndere werkelijkheid dan die waarvan Marx getuige was. Op die andere werkelijkheid is het verschil tussen marxisme en anarchisme terug te voeren.

Dit verschil is allerminst dat tussen *staatssocialisme* en *vrij* of *libertair socialisme*. Het is waar, dat Karl Marx en Friedrich Engels, de nog jeugdige auteurs van het *Communistisch Manifest*, daarin het aan de staat brengen der produktiemiddelen als een eerste stap op weg naar het socialisme beschouwden. Maar later en rijper hebben beiden een dergelijke opvatting nadrukkelijk verworpen en verkondigd, dat de arbeidersklasse geen gebruik zal kunnen maken van de burgerlijke staatsmachine voor een omwenteling der maatschappijverhoudingen. In hun visie zal de staat moeten worden 'stukgeslagen' en dat betekende bij hen *niet*, zoals bij Lenin, dat er voor de burgerlijke staat zoiets als een 'proletarische staat', dat wil zeggen een nieuwe onderdrukkingsmachine, in de plaats moet komen.

IDEALISTEN

Het wezenlijke verschil tussen anarchisme en marxisme bestaat hierin, dat het anarchisme met zijn nog niet, of op zijn hoogst povere, kapitalistische achtergrond géén of maar heel weinig oog of begrip had en kòn hebben voor de nieuwe klassentegenstelling die bijvoorbeeld in de Britse industriegebieden duidelijk zichtbaar werd. Het anarchisme weerspiegelde de nog niet of nauwelijks kapitalistische werkelijkheid van de tijd waarin het ontstond. Die van het opkomend en zegevierend kapitalisme kende het niet en kon het dus niet weerspiegelen. Dat nu bracht met zich mee, dat de anarchisten *idealisten* waren. Zij waren het van huis uit of zij werden het. Zij zagen een socialistische maatschappij niet als het uiteindelijk resultaat van een, uit de tegenstellingen van het kapitalistisch produktieproces voortspruitend, historisch proces, maar als een *ideaal* dat op revolutionaire wijze met revolutionaire middelen moest worden nagestreefd.

Vooral in landen waar de maatschappelijke verhoudingen en de historische omstandigheden overeenkomst vertoonden met bijvoorbeeld die van Rusland in Bakoenins jeugd ofwel die van Frankrijk in de dagen van Proudhon, vond -niet toevallig natuurlijk- het anarchisme verbreiding. Dáár werd het een *beweging* en in het bijzonder in Spanje, als anarcho-syndicalisme, een revolutionaire faktor, met dien verstande dat de revolutie waarin het een rol speelde een àndere was dan het zich had voorgesteld: niet voor het socialisme, maar voor het moderne kapitalisme werd er de weg gebaand. Het anarcho-syndicalisme moest er vervolgens, evenals anarchistische bewegingen elders, onvermijdelijk in betekenis afnemen naarmate de stroming die het historische gelijk aan haar zijde had parallel met het kapitalisme aan omvang en betekenis won. In feite, doch op veel kleinere schaal en veel vroeger al, ging het in Nederland net zo met de Sociaal Democratische Bond. Waar voor-kapitalistische verhoudingen plaats maakten voor kapitalistische en vervolgens voor modern-kapitalistische verhoudingen, daar was het anarchisme, ook al rekte het er nog lange tijd een kwij-

nend bestaan, als beweging ten dode opgeschreven.

Met het idealisme dat voor het anarchisme karakteristiek is, ging en gaat een benadering van de maatschappelijke verschijnselen gepaard die totaal anders is dan die van het marxisme. Om daar een voorbeeld van te geven: de anarchisten *willen* de produktiemiddelen niet in staatsbeheer zien, omdat zij dat strijdig achten met hun voorstelling van het socialisme, strijdig met het anarchistisch ideaal, strijdig met hun kritiek op de staat als onderdrukkingsinstrument. Marx geeft niet uiting aan een bepaalde *wil*, maar hij analyseert. Op grond van zijn analyse is de enig mogelijke conclusie, dat staatsbeheer der produktiemiddelen niet tot wezenlijke verandering van de produktieverhoudingen leidt. Vandaar dat naar marxistisch inzicht staatseigendom der produktiemiddelen als *staatskapitalisme* moet worden gekarakteriseerd en niet, zoals de anarchisten plegen, althans heel lang plachten te doen, als staatssocialisme. Het verschil in terminologie duidt onmiskenbaar op een levensgroot verschil in maatschappijbeschouwing.

Van dat verschil getuigt ook de kritiek van Domela en van het anarchisme in het algemeen op hen die hij 'parlementaire socialisten' noemde. Die kritiek kan aldus worden samengevat, dat de parlementaire weg die zij voorstonden niet tot "de afschaffing van het privaat-bezit", dat wil zeggen: niet tot een revolutie, niet tot een omwenteling van de kapitalistische produktieverhoudingen zou voeren. Dat was inderdaad zo! Maar de kritiek zag er geheel aan voorbij, dat er vanzelfsprekend eerst van kapitalistische produktieverhoudingen sprake zou moeten zijn eer zij konden worden omgewenteld. Waar die ontbraken, was een man als Domela, die 'revolutie preekte', inderdaad een 'apostel', maar een 'apostel' van arbeiders die nog geen moderne proletariërs waren, nauwkeuriger gezegd de 'apostel' van een 'werkvolk' dat nog geen arbeidersklasse in de moderne zin van het woord vormde.

Zij die, in Nederland en elders, onder geen beding aan verkiezingen wilden deelnemen, streefden naar een revolutie die destijds niet aan de orde was. Het idealisme waartoe de sociale verhoudingen hen drongen, maakte dat zij de strijd voor maatschappelijke veranderingen als een strijd voor ideeën opvatten in plaats van hem als een belangenstrijd te verstaan.

De politieke strijd voor de burgerlijke emancipatie van de arbeidersklasse was een belangenstrijd die gevoerd moest worden maar die -en dat uit de aard der zaak- door intellectuelen als Troelstra hier te lande, Kautsky in Duitsland en Jaurès in Frankrijk, ten behoeve van en in naam van de arbeiders gevoerd werd. Eveneens uit de aard der zaak was het géén strijd voor het socialisme, ook al spraken de voormannen -wat dat betreft onderscheidden zij zich nauwelijks van de anarchisten- over hun 'socialistisch ideaal'. En al beriepen zij zich heel in den beginne, als het hun zo uitkwam, op Marx, met marxisme hadden, anders dan de anarchisten meenden, hun opvattingen niets te maken.

Toen de burgerlijke emancipatie van de arbeiders eenmaal was voltooid, ja feitelijk eerder al, toen die emancipatie haar voltooiing naderde, werd de parlementaire actie die de sociaaldemocratie -in feite als progressieve vleugel van het burgerdom- had gevoerd, van minder betekenis. Er brak een nieuwe periode aan. De fundamentele tegenstellingen tussen de arbeiders en de burgerlijke maatschappij traden duidelijker op de voorgrond dan in het verleden. Voor de sociaaldemocratie -partij waarvoor inderdaad het 'socialisme' naar het woord van Nieuwenhuis "slechts als uithangbord diende"- beteken-

de dit, dat zij er niet langer op uit was de burgerlijke democratie te vervolmaken. Zij streefde er uit alle macht naar haar te handhaven op ieder tijdstip, dat zij geroepen werd in het belang van het kapitaal verslechteringen door te voeren.

Voor het anarchisme lagen de dingen anders. Zijn grenzen waren van het begin af aan nauwkeurig afgebakend. Doordat -op een vroeger tijdstip reeds- de voor-kapitalistische verhoudingen verdwenen die het ooit weerspiegelde, miste het ieder contact met een werkelijkheid waaruit het als *beweging* kracht zou kunnen putten. De handwerkslieden die zich eens achter zijn zwarte of zwart-rode vanen schaarden, hadden plaats gemaakt voor moderne loonarbeiders. Van een sociale beweging werd het een levenshouding. Het belichaamde bepaalde opvattingen en ideeën. Deze opvattingen houden geen direkt verband met de sociale botsingen van de tegenwoordige tijd.

NOTEN

(1) Tekst van de motie Hoogezand-Sappemeer. (2) Wijlen Albert de Jong in een artikel, dat 15 november 1969 ter gelegenheid van de 50ste sterfdag van Domela Nieuwenhuis in het weekblad *Vrij Nederland* verscheen.

WEDERZIJDSE HULP OF COMPETITIE? Een klassiek-liberale visie op de anarchistische utopie

Andreas Kinneging*

In The Descent of Man *toont Darwin aan dat tussen dieren van hetzelfde soort niet de onderlinge strijd regel is maar de onderlinge samenwerking, omdat deze de gunstigste voorwaarden schept voor de soort om te overleven. "Hij suggereerde dat de 'sterksten' in zulke gevallen noch de lichamelijk sterksten noch de sluwsten zijn, doch degenen die zich ter wederzijdse ondersteuning leren verenigen, de zwakken evenals de sterken, voor het welzijn van de gemeenschap".*[1] *Dit is het uitgangspunt van Kropotkins invloedrijkste boek,* Mutual Aid (Wederzijdse Hulp). *Zijn stelling is dat het zeer onwaarschijnlijk is dat de mens een uitzondering op die regel zou vormen en zijn ontwikkeling niet te danken zou hebben aan wederzijds hulp, zoals de andere dieren, maar aan niets en niemand ontziende competitie om persoonlijk voordeel, zonder op de belangen van de soort te achten.*[2]

Kropotkin bekritiseert in *Mutual Aid* auteurs die, in navolging van onder anderen Hobbes, uitgaan van een *state of nature* waarin de mens des mensen wolf is. Vooral Thomas H. Huxley wordt door Kropotkin genoemd als een belangrijke moderne exponent van deze visie. Herhaaldelijk komt hij terug op een artikel

---

* Andreas Kinneging is als politicoloog verbonden aan de Rijksuniversiteit Leiden. Eerder was hij medewerker van de Teldersstichting, het wetenschappelijk bureau van de VVD.

van Huxley uit 1888, verschenen in de periodiek *The Nineteenth Century* en getiteld 'Struggle for Existence and Its Bearing upon Man', dat overigens in Huxleys *Collected Essays* is opgenomen onder een ietwat andere titel, namelijk 'The Struggle for Existence in Human Society'.[3]
Kropotkin citeert daaruit onder andere Huxley's stelling dat "bij de primitieve mens de zwaksten en de domsten het onderspit dolven, terwijl de taaisten en de slimsten, degenen die optimaal waren uitgerust om het hoofd te bieden aan de omstandigheden, doch niet in enig andere zin de besten, overleefden. Het leven was een onophoudelijk algemeen gevecht, en buiten de beperkte en tijdelijke relaties binnen de familie vormde de Hobbesiaanse oorlog van ieder tegen allen de normale levensomstandigheden".[4] Het punt dat hier aan de orde is, kan gemakkelijk worden en is ook daadwerkelijk misverstaan, wat een funeste uitwerking op de discussie tussen anarchisten en liberalen heeft gehad en nog heeft. Laten we daarom eens proberen te achterhalen wat Huxley en Kropotkin nu precies bedoelden te zeggen.

HUXLEY EN DE NATUURSTAAT

Het is onjuist te menen dat Huxley het idee verdedigt dat het leven niets anders is en kan zijn dan een *struggle for life* waarin *survival of the fittest* een hard, maar onontkoombaar gegeven is. En het is evenmin juist te menen dat Kropotkin zulk een theorie aanvalt. Laat mij dat toelichten aan de hand van nog een passage van Huxley, uit het reeds genoemde artikel, die vlak na de al geciteerde komt. De ontwikkeling van de beschaving is de geschiedenis van de pogingen van het menselijk ras de Hobbesiaanse oorlog van allen tegen allen te ontvluchten.
De mensen die als eersten vrede sloten met elkaar, wat ook hun motieven waren, legden het fundament van de beschaving. "Maar door vrede te stichten legden ze aan de strijd om het bestaan duidelijk een beperking op. (...) En, van alle opeenvolgende vormen die het menselijk samenleven heeft aangenomen, wordt de volmaaktheid het dichtst benaderd door die vorm waarin de oorlog van individu tegen individu het strengst is ingeperkt. De oerwilde (...) eigende zich alles toe waar hij zin in had, en doodde allen die hem tegenstand boden, als dat in zijn vermogen lag. In tegenstelling hiertoe bestaat het ideaal van de ethische mens in een beperking van zijn vrijheid van handelen tot een gebied waarin hij de vrijheid van een ander niet belemmert; (...) hij grondvest zijn leven op een min of meer volledige zelfbeheersing, de loochening van de onbeperkte strijd om het bestaan".[5]
Klaarblijkelijk was Huxley alles behalve de sociaal-darwinist waar hij vaak voor wordt aangezien. In de Romanes Lectures van 1893, uitgegeven onder de titel *Evolution and Ethics*, heeft hij zijn standpunt nog eens nader toegelicht.[6] Toen de mens nog wild en ongeciviliseerd was, aldus Huxley, was hij om te kunnen overleven grotendeels afhankelijk van eigenschappen die hij deelt met de aap en de tijger. "Maar, naarmate de mens van anarchie naar sociale organisatie overging en naarmate de beschaving in waarde groeide, zijn deze diepgewortelde nuttige eigenschappen tot gebreken geworden".[7]
De beschaafde mens zou deze oerinstincten graag zien afsterven. "Maar zij weigeren hem te gerieven; en de ongewenste inbreuk die deze lustige metgezellen uit zijn heetgebakerde jeugd op het geordend leven van de burger maken, voegt ontelbare kwellingen en onmeetbaar verdriet toe aan het leed dat het kosmisch gebeuren het dierlijk soort al noodzakelijkerwijs toebrengt. In feite worden al deze herinneringen aan het aap- en tijgerverleden door de beschaafde mens met de naam zonde gebrandmerkt; vele van de hande-

lingen die eruit voortvloeien bestraft hij als misdaden; en hij doet in uiterste gevallen zijn best om met de bijl en de strop aan de overleving van de sterksten van vroeger dagen een einde te maken".[8]

Huxley contrasteert de *state of nature* met de *state of art*, het produkt van menselijke intelligentie en energie, die alleen kan voortbestaan "door de vijandige invloeden van de natuurstaat bij voortduring tegen te gaan".[9] De menselijke beschaving bestaat bij de gratie van een constante onderdrukking van onze dierlijke impulsen.

Huxley stelt dat het deze dierlijke impulsen zijn, de aap en de tijger in ons, die ons aansporen tot een primitieve *struggle for life*. Om deze aandriften te beheersen ontwikkelt de mens ethische systemen die hem bepaalde dingen verbieden, en instituties die straffen bij regelovertreding.

Hoewel Huxley het bij mijn weten nergens met zoveel woorden zegt, ligt het voor de hand hier aan de religie en de staat te denken. Dat is in ieder geval wat velen hebben gedaan. Deze zijn, aldus beschouwd, vormen van zelfbinding die ons helpen het beest in ons te onderdrukken. Dat gaat weliswaar gepaard met een voortdurend psychisch en soms fysiek ongemak, maar per saldo zijn we daardoor toch beter af. Het alternatief is namelijk de *state of nature*.

KROPOTKIN

Wat Kropotkin in*Mutual Aid* aanvalt, is het idee dat Huxley heeft van de *state of nature*. Wat hij er in wil aantonen, is dat onze oerimpulsen niet zo gevaarlijk en asociaal zijn als Huxley beweert, maar juist voor een belangrijk deel zijn gericht op wederzijdse hulp. De conclusie die Kropotkin op grond daarvan trekt, is dat de onderdrukking van deze impulsen juist geen noodzakelijke voorwaarde is voor het ontstaan en voortbestaan van de beschaving, maar er een wezenlijke bijdrage aan kunnen leveren als aan hen de vrije loop wordt gelaten. Instituties die ons helpen onze oerimpulsen te onderdrukken, zijn derhalve niet alleen overbodig, maar zelfs schadelijk. De institutie die hierin bij uitstek een kwalijke rol speelt, is de sedert de zestiende eeuw opkomende nationale staat: "(...) de Staten, zowel op het Vasteland als op deze eilanden (dat wil zeggen Groot-Brittannië, A.K.), hebben zich stelselmatig van alle instituties gezuiverd waarin voorheen de neiging tot wederzijdse hulp haar uitdrukking had gevonden", zo stelt hij.[10]

Hierdoor krijgen de asociale en zelfzuchtige impulsen van de mens -wier bestaan Kropotkin niet ontkent- de overhand. De absorptie van alle sociale functies door de staat leidde noodzakelijkerwijs tot het ontstaan van een ongebreideld, kortzichtig individualisme. Naarmate de verplichtingen van een ieder tegenover de staat toenamen, voelde men zich steeds meer ontheven van de verplichtingen tegenover elkaar.[11]

Dit is een noodlottige ontwikkeling, want alleen daar waar wederzijdse hulp gepraktizeerd wordt, bestaan de condities die de menselijke vooruitgang mogelijk maken. "In feite komt door een bestudering van het interne leven van de middeleeuwse stad en van de oudgriekse steden een vereniging naar voren van wederzijdse hulp, zoals deze binnen de gilden en de Griekse grootfamilie werd toegepast, met een ruim initiatief dat door de werking van het federatieve principe aan het individu en de groep werd overgelaten. Deze combinatie heeft de mensheid haar twee grootste historische tijdperken gegeven - de tijdperken van de oudgriekse stad en van de middeleeuwse stad; terwijl de ondergang van bovengenoemde instituties tijdens de tijdperken van de staat die daarop volgden, in beide gevallen met een snel verval gepaard ging".[12]

De vraag hoe in het licht van deze theorie de snelle industriële vooruitgang in de ne-

gentiende eeuw kan worden verklaard, wordt door Kropotkin op tweeërlei wijze beantwoord. Ten eerste zijn volgens hem de wortels voor deze ontwikkeling gelegd in de middeleeuwse steden[13], en ten tweede is de impuls tot wederzijdse hulp zo sterk dat zelfs alle er tot nog toe op gepleegde aanslagen hem nog niet geheel hebben kunnen liquideren.[14]

In het commentaar en de kritiek op Kropotkin worden diverse lijnen gevolgd. Zo wordt bijvoorbeeld diens visie op de middeleeuwse stad, waaraan in *Mutual Aid* veel aandacht word besteed omdat zij, zoals gezegd, door de auteur gezien als een *Sternstunde* van de wederzijdse hulp, vaak gewogen en veelal te licht bevonden. Maar zelfs als Kropotkins visie op de structuur van de middeleeuwse stad eenzijdig is, zijn daarmee op zich nog geen vraagtekens geplaatst bij zijn algemene antropologische theorie. Dat doen wel degenen die voortborduren op de these van Huxley, zoals Freud, en verdedigen dat wederzijdse hulp een culturele aanwinst is -een teken van beschaving- die haaks staat op onze asociale en tamelijk bloeddorstige natuur en dus alleen kan bloeien als zij wordt ondersteund door onderdrukking van die natuur.[15]

Na een langdurige periode van betrekkelijke impopulariteit is deze opvatting op het moment weer gangbaar. Ook de notie van de nobele wilde lijkt, net als vele andere lang door progressieven gekoesterde ideeën, de jaren tachtig niet ongeschonden te zijn doorgekomen, hoewel een herleving natuurlijk nooit mag worden uitgesloten. Toch ben ik niet overtuigd door deze benadering. Daarvoor is het simpele gegeven van samenwerking als oervorm van dierlijke en menselijke interactie, dat ten grondslag ligt aan de argumentatie in *Mutual Aid*, te sterk.

Heeft Kropotkin dan gelijk? Ik geloof het niet. Dat staat echter los van zijn mensbeeld. Kropotkin gaat naar mijn idee de fout in bij de conclusies die hij aan zijn mensbeeld verbindt. Uit het feit dat samenwerking een natuurlijke impuls is, volgt geenszins dat daarvan een beschavende invloed uitgaat, laat staan dat we de beschaving geheel aan die impuls te danken zouden hebben. In het navolgende zal ik bepleiten dat het tegendeel waar is.

Het beschavingspeil dat we bereikt hebben, is naar mijn idee voornamelijk te danken aan de onderdrukking van de aandriften tot wederzijdse hulp binnen de groep, die het gedrag van de primitieve mens voor een belangrijk deel stuurden en een vervanging daarvan door *competitie*. De gedachten die ik hierover heb, bouwen in belangrijke mate voort op het latere werk van F.A. Hayek[16], die ik beschouw als de voornaamste hedendaagse vertegenwoordiger van de klassiek-liberale traditie in de sociale en politieke filosofie.

BESCHAVING

"De menselijke driften", aldus Hayek, "zijn niet geschapen voor de soort omgeving en de aantallen waarin de mens thans leeft. Zij waren aangepast aan het leven in kleine zwervende benden of troepen waarbinnen het menselijk ras en zijn onmiddellijke voorgangers zich ontwikkelden tijdens enkele miljoenen jaren waarin het biologisch gestel van *homo sapiens* vorm kreeg. Deze genetisch overgeërfde impulsen dienden om de samenwerking van de leden van de troep te sturen, een samenwerking die noodzakelijkerwijs uit een nauw omlijnd samenspel van elkaar bekende en vertrouwde stamgenoten bestond. Deze oermensen lieten zich leiden door tastbare, gemeenschappelijk erkende doelen, en door een soortgelijk besef van de gevaren en kansen van hun omgeving -voornamelijk bronnen van voedsel en bescherming. (...) Deze wijzen van samenwerking steunden in

beslissende mate op impulsen van solidariteit en altruïsme -impulsen die wel op de leden van de eigen groep betrokken waren maar niet op anderen. Zo konden de leden van deze kleine groepen slechts als zodanig overleven -een mens alleen zou al spoedig een dood mens zijn geweest. Het door Thomas Hobbes beschreven primitieve individualisme is daarom een mythe. De wilde was niet alleen; zijn drift is collectivistisch. Een 'oorlog van allen tegen allen' heeft nooit bestaan".[17] Kropotkin zou het geschreven kunnen hebben.

De vraag is nu hoe de ontwikkeling moet worden verklaard van een wereld, bevolkt door zulke kleine, relatief geïsoleerde groepjes van in totaal hooguit enkele miljoenen onder uiterst primitieve omstandigheden levende wilden tot de wereld waarin wij leven. Kropotkin is van mening dat dit vooral een gevolg is van het feit dat de groepen waarbinnen het beginsel van de wederzijdse hulp werd toegepast, steeds omvattender werden.[18] De mens is zich in de loop der tijd met steeds meer anderen solidair gaan voelen, omdat hij steeds meer met anderen in aanraking kwam -aangezien de bevolking groeide- en hij een natuurlijke neiging heeft zich solidair te voelen met de soortgenoten met wie hij in aanraking komt.

Dit is het punt waarop zich de geesten van anarchisten en klassieke liberalen scheiden. Ik zou weliswaar niet willen ontkennen dat het gevoel van solidariteit steeds omvattender is geworden, maar tegelijkertijd meen ik dat de mens zich daar niet door heeft kunnen laten leiden op het pad der beschaving, zodat het onmogelijk is bovengenoemde ontwikkeling eruit te verklaren. Gevoelens van solidariteit kunnen namelijk alleen in kleine groepen als voornaamste drijfveer opereren, waarin de leden ongeveer dezelfde doelen hebben, waarin met andere woorden een zeer lage graad van *kwalitatieve arbeidsverdeling* c.q. *specialisatie* bestaat.

Waar een hoge graad van specialisatie bestaat, wat alleen in grote groepen mogelijk is, kan geen verregaande nadruk op solidariteit (met alle andere leden van de groep) bestaan, omdat specialisatie dan onmogelijk is. De ontwikkeling en het bijhouden daarvan vergt namelijk een grote mate van naar-binnen-gerichtheid, monomanie, concentratie op één zaak en dus een relatieve onverschilligheid ten opzichte van andere zaken. Tegelijkertijd ligt specialisatie ten grondslag aan de 'vooruitgang in kunst, industrie en wetenschap', zoals Kropotkin het noemt, ofwel de beschaving. Wie het idee van specialisatie verwerpt, verwerpt ook de beschaving en moet accepteren dat wij worden teruggeworpen in het stenen tijdperk. Wanneer specialisatie zich heeft doorgezet, is solidariteit niet langer de voornaamste drijfveer. Giften om niet zullen bij gevolg steeds meer worden vervangen door ruilrelaties, die op zich weer een forse impuls geven aan de specialisatie. Wanneer tenslotte vijandelijkheden met andere groepen veranderen in handelsbetrekkingen, is het mechanisme op gang gebracht dat ons heeft gebracht waar we zijn.

Het betreft hier geen ijzeren beschavingswet. De opwaartse lijn kan altijd worden doorbroken. Het is in zekere zin wonderbaarlijk dat specialisatie in den beginne ooit werd toegestaan, omdat deze 'asociaal' gedrag met zich brengt en dus het voortbestaan van de groep in gevaar bracht. Het kan eigenlijk alleen maar worden verklaard uit het feit dat de weinige groepen die specialisatie niet meteen onderdrukten -bijvoorbeeld in het maken van pijlen- voordeel behaalden in de strijd tegen andere groepen en de natuur en zichzelf daardoor beter konden handhaven en uitbreiden.

Dit veronderstelt evenwel dat de groep bereid en in staat is zijn oerimpulsen van solidariteit en altruïsme binnen de groep

blijvend te onderdrukken en een nieuwe ethiek te omarmen waarin specialisatie, ruil en contract worden geaccepteerd. Dit veronderstelt wederom dat het collectieve beschikkingsrecht over veel goederen wordt 'ingeruild' tegen een particulier beschikkingsrecht, de acceptatie van winstmarges waaruit investeringen kunnen worden betaald etc. Tegelijkertijd moeten de groepsleden hun agressieve impulsen en achterdochtigheid ten aanzien van buitenstaanders onderdrukken en leren te accepteren dat zij ook dezen eerlijk tegemoet dienen te treden, als zij stabiele ruilrelaties willen opbouwen.

Deze ontwikkeling is misschien tien- of twintigduizend jaar geleden begonnen, veel te kort geleden dus om een substantiële invloed op ons genetisch materiaal te kunnen hebben uitgeoefend. Er kan derhalve bij de overdracht van de nieuwe ethiek geen sprake zijn van een genetische overdracht. Het idee dat 'de handel' bepaalde etnische groepen 'in het bloed zit' en andere niet, is aldus geredeneerd onzinnig. Er moet hier sprake zijn van een culturele overdracht. De nieuwe ethiek is niet aangeboren, maar moet steeds weer worden eigengemaakt. Dit heeft het voordeel dat men niet alleen kan erven van de directe, bloedverwante voorouders, maar van een zeer groot aantal culturele 'voorouders'.

Het heeft echter ook een aantal nadelen. Om te beginnen moet iedere generatie opnieuw de nieuwe ethiek leren en kan dus, als men dat weigert of verzuimt, in principe in zeer korte tijd vergaan wat in tien- à twintigduizend jaar is opgebouwd. Dit lijkt misschien vergezocht, maar men dient zich te realiseren dat het voortbestaan van de beschaving afhangt van de voortdurende onderdrukking van het oerinstinct van wederzijdse hulp, dat wel genetisch is vastgelegd en daarom automatisch wordt overgedragen en dus niet hoeft te worden geleerd, zodat men welhaast niet anders kan concluderen dan dat hier van een zeer ongelijke strijd sprake is die alleen met heroïsche inzet kan worden gewonnen.

MORAAL

Daar komt nog bij dat onze oerinstincten meer zijn dan een rudiment, maar nog wel degelijk een onmisbare rol vervullen in ons leven, in de kleine, maar belangrijke kring van familie en vrienden, waarin de nieuwe ethiek niet toegepast kan worden zonder hem te vernietigen. Dit betekent dat we, als onze beschaving ons iets waard is, zullen moeten leren leven met een dubbele moraal, in de meest letterlijke zin van het woord.[19] Het is evident dat dit alles behalve gemakkelijk is.

Om de dubbele moraal te bevorderen, vinden liberalen het van het grootste belang een principieel onderscheid te maken tussen de private en de maatschappelijke sfeer, waarin geheel van elkaar verschillende regels dienen te worden gerespecteerd. Dit betekent niet slechts dat in de private sfeer andere rechten gelden dan in de maatschappelijke sfeer, maar veeleer dat het twijfelachtig is of in de private sfeer überhaupt in termen van rechten gedacht kan worden, zonder haar uiteindelijk te vernietigen, zeker als er ook nog eens concrete afdwingbaarheid van wordt verwacht.

Rechten*discours* is immers ontwikkeld in en voor de maatschappelijke sfeer. In de private sfeer komen onze verplichtingen ten opzichte van anderen niet voort uit hun rechten, maar uit onze solidariteit met hen. Plichten zijn hier niet de keerzijde van rechten maar van collectieve verbondenheid, van broederschap en verwantschap. Een overkoepelend 'wij' is in de private sfeer van wezenlijke betekenis. Heel anders liggen de zaken in de maatschappelijke sfeer. In haar zuivere vorm bestaat daarin slechts 'ik' en 'de ander'. Plichten zijn hier wèl -en slechts- de keer-

zijde van rechten. In deze sfeer mogen plichten juist niet gezien worden als verplichtingen tegenover de collectiviteit.
Het idee van solidariteit in de maatschappelijke sfeer staat haaks op de beginselen van de nieuwe ethiek, die aldaar dienen te gelden en kan haar gemakkelijk te gronde richten als het als richtlijn van handelen wordt genomen. De waarde van beginselen hangt zo gezien af van de context waarin ze gebruikt worden. Als ze in de verkeerde context gebruikt worden, zijn ze desastreus. Pas als we dat geleerd hebben en de dubbele moraal vlekkeloos kunnen toepassen, zal de beschaving eindelijk haar fragiliteit verliezen.

NOTEN

(1) P. Kropotkin, *Mutual Aid*, Londen 1987 (1902), pp. 21-22. (2) o.c., p. 74 (3) Thomas H. Huxley, *Collected Essays*, vol. IX, *Evolution & Ethics, and other essays*, Londen 1898, pp. 195-236. (4) Ik citeer hier uit Huxleys, *Collected Essays*, p. 204. Kropotkins citaat, op p. 23 van *Mutual Aid*, wijkt iets af. In plaats van 'in enig andere zin' staat daar 'op een andere wijze' en in plaats van 'een onophoudelijk algemeen gevecht' spreekt hij van 'een zich steeds herhalend algemeen gevecht'. Aangezien ik niet in de gelegenheid ben geweest om het betreffende nummer van *Nineteenth Century* erop na te slaan, weet ik niet of de afwijkingen het gevolg zijn van tekstherziening door Huxley of onnauwkeurigheid van Kropotkin. In dit geval lijken mij de gevolgen voor de tekstinterpretatie echter onbeduidend. (5) Huxley, o.c., pp. 204-205. (6) *Collected Essays*, vol. IX, pp. 46-116. (7) o.c., p. 51. (8) o.c., pp. 51-52. (9) Huxley, *Collected Essays*, vol. IX, *Evolution and Ethics, prolegomena*, p. 33. (10) Kropotkin, o.c., p. 182. (11) o.c., p. 183. (12) o.c., p. 232. (13) o.c., pp. 232-233. (14) o.c., p. 189ff. (15) S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930); in: *Kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt a.M. 1986, pp. 191-270. (16) Vooral diens briljante boek *Law, Legislation and Liberty*, Londen 1982, in het bijzonder: Vol. III, epilogue: the three sources of human values, pp. 153-176, en tevens zijn *The Fatal Conceit, the errors of socialism*, Londen 1988. (17) Hayek, *The Fatal Conceit*, pp. 11-12. (18) Kropotkin, o.c., pp. 233-234. (19) Hayek, *The Fatal Conceit*, p. 18.

ANARCHISME VERSUS STAAT EN RECHT
Onverenigbare begrippen?

Herman van den Brink*

Uit deze titel, welke verwijst naar de Angelsaksische procespraktijk, kan al wel vermoed worden dat ik anarchisme enerzijds en staat en recht anderzijds als onverenigbare zaken beschouw, ondanks de pogingen daartoe door AS-redacteur Thom Holterman ondernomen. Natuurlijk kan de kloof gedicht worden door aan beide zijden de begrippen tot het tot het uiterste toe op te rekken: door de door anarchisten voorgestane organisatie 'staat' te noemen, door het rechtsbegrip zodanig te relativeren dat het niet langer de uitdrukking is van het staatsgezag of door het anarchistische ideaal zo te verwateren dat slechts een oproep tot permanente kritiek rest. Ik kies de tegenovergestelde weg. Hoewel het gaat om een zeer subjectieve bijdrage waarin noten als schijnbare dragers van objectiviteit ontbreken, is het toch noodzakelijk van te voren vast te stellen wat de hoofdstellingen van de beide partijen zijn. Duidelijkheid is slechts te bereiken door heldere begripsvorming, met voorbijgaan aan modieuze, tijdgebonden of individuele varianten.

* Herman van den Brink is jurist en rechtshistoricus. Hij was als hoogleraar verbonden aan de Erasmusuniversiteit Rotterdam en de Universiteit van Amsterdam. Hij is thans wethouder te Ruinerwold (Dr.) voor de PvdA.

Het anarchisme telt, als zo vele andere maatschappelijke bewegingen, vele soms elkaar verdringende facetten. Het anarchisme heeft steeds, als wij letten op de groepsvorming, veelal rond tijdschriften, een grote mate van versplintering gekend. He is dus niet eenvoudig te zeggen wat de hoofdkenmerken van het anarchisme zijn. Maar ik denk het anarchisme geen onrecht te doen als ik het kenmerkende zoek rond de stellingname op het terrein van de organisatie van de samenleving, het terrein ook van staat en recht. Wij behoeven de zijwegen van het anarchisme (met trefwoorden als dienstweigering, vegetarisme, geheelonthouding, natuurgeneeskunde, enz.) dan niet te bewandelen.
Met het oog op de beantwoording van de vraag naar het kenmerkende heb ik *De AS* 95 opgeslagen. Holterman schrijft daarin: "Ten aanzien van het recht wordt de eenzijdig opgelegde rechtsmacht bestreden, niet de normering die uit een interactioneel, relationeel rechtsbegrip spreekt. De norm ligt in de interactie, in de relatie die wij mensen aangaan met elkaar". Het gaat hem en het anarchisme om autonome regelgeving, om zelfbinding, zelfsturing, zelfregering. Het kan op verschillende wijzen worden verwoord. En als wij de staat zien als de regelgever bij uitstek, dan is het hierom alleen al dat de anarchisten de hiërarchische staat afwijzen; het gaat hen om bestrijding van de heerschappij over anderen. Sommigen hanteren hiervoor het woord 'vrijheid'. Nog weer anders gezegd: de relativering van het wereldlijk gezag, gepersonificeerd in de (al-machtige) staat, staat voorop. Tegenover de zwaardmacht of het geweldsmonopolie van de staat (de afgedwongen gehoorzaamheid aan de staatswil) staat de vrijwillige, de begrepen gehoorzaamheid.
De organisatie (van bijvoorbeeld de economie), door de anarchisten niet bestreden, moet plaatsvinden van onderop en niet van bovenaf.
Horizontalisme tegenover een hiërarchie die niets en niemand ontziet: "de piramide der tirannie". Op bladzijde 36 van het genoemde nummer van *De AS* schrijft Ernst Stern: "(...) betekent dit dat de machtsafstand tussen 'overheid' en 'onderdaan' moet verdwijnen en plaats maken voor gelijke machtsverdeling. Dat is wat anarchisten altijd voor ogen stond". Het is in deze herhaling duidelijk (en sympathiek!) waarvoor het anarchisme staat, maar het is een ontkenning van hetgeen staat en recht inhouden.
Staat en recht worden in deze korte ontboezeming tezamen genomen, in de wetenschap dat hun relatie tot de meest omstreden onderwerpen uit de rechtswetenschap behoort. Staat en recht zijn in ieder geval op elkaar betrokken. Niet alleen omdat staatsorganen een grote rol spelen bij het scheppen van rechtsregels, maar ook omdat (andere) staatsorganen de naleving van de rechtsregels helpen bevorderen.
Regels van behoren waarvan de naleving niet door staatsdwang kan worden afgedwongen, zijn geen rechtsregels en gedragsregels die niet uiteindelijk teruggevoerd kunnen worden op door staatsorganen in het leven geroepen bepalingen, zijn evenmin rechtsregels. Zo wordt het rechtskarakter van een deel van het constitutionele recht ontkend. Daarmee is tevens aangegeven dat deze niet tot het recht gerekende regels weliswaar belangrijk kunnen zijn, maar toch vallen buiten het kader van deze beschouwingen. Ook wordt voorbijgegaan aan het feit dat de staat meer is dan actor in het recht alleen.
Deze inperking of definiëring van die normen die tot het rechtsgebied gerekend worden, zijn resultanten van een historisch proces, van denken en doen gedurende eeuwen. Staat en recht zijn daarmee een gegeven van hier en nu. Hierdoor sluis ik een vergaande beperking in de discussie, want Utopia en het Paradijs

worden buiten gezet. Miljoenen mensen op een klein grondgebied dat Nederland heet; en die mensen zijn geneigd tot het kwade. Dat is de werkelijkheid van staat en recht.

In de gecompliceerde westerse samenleving, waarin de menselijke betrekkingen naar aantal en inhoud bijna onbegrensd zijn, zijn talloze gedragsregulerende maatregelen nodig. En omdat die samenlevingen zo gevarieerd zijn, is autonome creatie van de regels niet mogelijk. Er zijn steeds 'vreemdelingen': de lokale democratie bijvoorbeeld is beperkt tot de ingezetenen, maar de gemeentelijke regels en bepalingen gelden ook voor de niet-ingezetenen. En bovendien zijn mensen en groepen geneigd regels die plichten opleggen die niet stroken met het acute eigenbelang, te overtreden. Rechtsregels behoeven dus sanctie. De heteronoom regels scheppende en de regels sanctionerende instellingen tezamen noemt men 'staat'.

Men kan het betreuren, maar staat en recht blijven noodzakelijk, ondanks sympathie voor het anarchistisch streven, opgevat als een permanente kritiek. De regering streeft naar decentralisatie (toename van et autonome karakter van de regelgeving), naar deregulering (het afstoten van overbodige regelgeving), naar humanisering ook (aanpassing van het sanctiestelsel op de individuele mogelijkheden). Dit alles is prachtig, maar de resultaten kunnen niet meer dan marginaal zijn. De geschiedenis gaat zijn weg: nieuwe staatvorming op Europees niveau bijvoorbeeld. Een van de redacteuren van *De AS*, Wim de Lobel, schreef in *De Vrije* van maart 1966 en het geldt nog: "Voor mij ligt het namelijk zo, dat zolang de mens in zijn technisch kunnen te kort schiet om in bepaalde behoeften te voorzien, wij opgescheept blijven zitten met allerlei 'regelaars', zoals de staat en zijn overheidsdiensten, die zich bemoeien met het verdelen van de tekorten, of dit nu brood of dameskousen betreft, dat doet er niet toe".

Anarchisme versus staat en recht. Een compromis is niet mogelijk; de begrippen sluiten elkaar ten principale uit. Daar moeten wij niet moeilijk over doen. Maar, zo kan men stellen, is niet door de formulering van de kernbegrippen aangestuurd op deze onoverbrugbare tegenstelling? Redacteur Holterman zal deze vraag bevestigend beantwoorden. Hij immers heeft in enkele boeken, geleerd en creatief, juist getracht de brug te slaan door te herdefiniëren. Voor mij geldt de zeggenskracht van het heden, van de historisch gegeven werkelijkheid, met staten als bolwerken van macht, met statelijk recht dat daarvan de uitdrukking, met falende rechters, want ook rechtspraak is mensenwerk. 'Democratie' heeft de scherpe kantjes van macht en willekeur afgeslepen, zonder dat de werkelijkheid omsloeg in de verwerkelijking van het anarchistisch ideaal.

Moet ik in mineur eindigen? Neen, als we het anarchisme zien als een levensbeschouwing, wetende van de fundamentele onmogelijkheid tot verwerkelijking, zoals ook de christenen weten -door de bank genomen- dat het Paradijs niet op deze aarde te verwachten is. Men kan dromen van het anarchisme (en wie doet dat niet?), maar er niet in geloven. Het is een levensovertuiging waarvan de werkelijkheidswaarde gering is. Onnut dus? Wederom: neen! Want steeds als er een rechtsbeslissing genomen moet worden, als politicus, bestuurder, ambtenaar, burger, dan kan binnen de ruimte die de beslisser gelaten is, steeds weer het anarchistisch denken een leidraad zijn. Om het boeiende beeld uit het geciteerde nummer van *De AS* (p. 32) te gebruiken: het anarchisme is een van de beste medicijnen tegen 'De Slopende Ziekte van Normaalheid'. Ondanks een zeker pessimisme blijf ik op de been.

ROBERT A. DAHL OVER ANARCHISME

Marius de Geus

De Amerikaanse politicoloog Robert A. Dahl geldt als een van de meest vooraanstaande democratie-theoretici van deze tijd. Hij heeft een omvangrijk oeuvre op zijn naam staan met titels als A Preface to Democratic Theory *(1963) en* After the Revolution, Authority in a Good Society *(1970), die voor vele studenten politieke wetenschappen verplichte literatuur waren (en zijn). In 1989 verscheen Dahl's Magnum Opus met de titel* Democracy and its Critics. *Het is een indrukwekkend en boeiend boek waarin Dahl in zijn bekende heldere stijl ingaat op de wortels van het democratische denken, theorieën en problemen van het democratische proces, de beperkingen en mogelijkheden van democratie, de toekomst van het democratische ideaal en, zoals de titel al verraadt, de critici van de democratische staat.*
In hoofdstuk drie van Democracy and its Critics *gaat Dahl specifiek in op het anarchisme als stroming die zich van het begin af aan kritisch heeft uitgelaten over het ideaal van een 'democratische staat'. In deze bijdrage zal ik Dahl's visie en kritiek op het anarchisme proberen weer te geven en van een kort commentaar voorzien.*

Alvorens een kritiek te geven, geeft Dahl een korte samenvatting van de politieke theorie van het anarchisme. Volgens hem laat het anarchisme zich samenvatten in een vijftal stellingen.
(1) Omdat alle staten noodzakelijkerwijs dwang uitoefenen, zijn alle staten noodzakelijkerwijs slecht.
(2) Omdat alle staten noodzakelijkerwijs slecht zijn, heeft niemand een verplichting om een staat te gehoorzamen of te steunen.
(3) Omdat alle staten slecht zijn, heeft niemand een verplichting om een staat te gehoorzamen of te steunen en aangezien een maatschappij zonder staat een haalbaar alternatief vormt, behoren alle staten te worden afgeschaft.
(4) Hieruit volgt dat zelfs een democratisch proces niet gerechtvaardigd kan worden, wanneer het alleen maar procedures verschaft, zoals de meerderheidsregel, om te doen wat inherent slecht is: sommige mensen toestaan om anderen te dwingen. Een democratische staat is nog altijd een staat, die nog altijd dwangmatig is en slecht.
(5) Omdat het vereiste van unanimiteit dwang zou uitsluiten, zouden gemeenschappen gerechtvaardigd kunnen zijn, indien hun besluiten unanimiteit zouden vereisen. Om deze reden zou een democratisch proces gerechtvaardigd zijn wanneer het unanimiteit zou vereisen. Maar aangezien een unanimiteitsvereiste zou garanderen dat niemand ooit gedwongen zou kunnen worden, zou een gemeenschap waarbinnen besluiten bij unanimiteit worden genomen, geen staat zijn.[1]

Volgens Dahl houdt het anarchisme een geheel nieuwe visie in op de menselijke mogelijkheden en op een maatschappij waarin de belangrijkste institutie die georganiseerde dwang uitoefent, is verdwenen. Het is volgens hem niet juist om deze visie zonder argumentatie af te doen als onrealistisch, onpraktisch en naief. Hij stelt voor om het anarchisme serieus te nemen en door middel van de volgende vier vragen op de proef te stellen.
(a) Zelfs al is dwang intrinsiek slecht, kan het gebruik van dwang onder bepaalde omstandigheden toch niet gerechtvaardigd zijn?
(b) Als dit zo is, is het dan verdedigbaar

om een staat op te richten?
(c) Als dit zo is, zijn we dan altijd gedwongen om het bestaan van een staat te ondersteunen?
(d) En zelfs wanneer we aannemen dat we in een goede of aanvaardbare staat leven, moeten we dan altijd de wetten aanvaarden?[2]

KRITIEK

Eerst moet volgens Dahl beoordeeld worden hoe groot de kans is dat dwang in een maatschappij plaatsvindt wanneer er een staat zou ontbreken. Neem bijvoorbeeld een groep mensen die in een natuurtoestand leeft (dus zonder staat) en die wordt lastig gevallen door één groepslid die de anderen willens en wetens kwaad en schade berokkent. Wanneer gewone sociale druk niets helpt, zal de groep uit zelfbescherming de kwaadwillende persoon met dwang bedreigen of dwang toepassen.
Dit dilemma wordt naar de mening van Dahl nog groter wanneer verschillende recalcitrante en kwaadwillende groepsleden zich aaneensluiten en genoeg hulpbronnen weten te verkrijgen om zeggenschap uit te gaan oefenen over de anderen. Voordat men het weet, onstaat er een soort 'gangsterstaat' waarin een kleine groep misdadigers het de anderen het leven zuur maakt. Anarchisten zouden zich wel eens kunnen vergissen over de kans dat er juist door het ontbreken van een staat in een maatschappij ongewenste dwang gaat ontstaan. Dahl suggereert om deze reden dat het verstandiger is een 'goede of bevredigende staat' (good or satisfactory state) op te richten teneinde dwang in de maatschappij te kunnen beperken en reguleren.
Wanneer men concludeert dat er hoogst waarschijnlijk dwang zal blijven bestaan als er een staat ontbreekt, is men gedwongen om zich af te vragen of en onder welke omstandigheden het gerechtvaardigd zou kunnen zijn om dwang te gebruiken. Dahl stelt dat anarchisten over dit punt verschillend denken. Volgens Bakoenin zou dwangmatig geweld toegestaan en noodzakelijk zijn om de staat omver te kunnen werpen. Volgens bijvoorbeeld Leo Tolstoi zijn dwang en geweld nooit te rechtvaardigen.
Dahl acht Bakoenin's visie inconsequent. Wanneer het doel maar hoog genoeg is (het bereiken van vrijheid, gelijkheid en rechtvaardigheid), dan accepteert Bakoenin opeens wel dwang. Waarom zou men dan geen democratische staat creëren met het oog op het maximaliseren van vrijheid en rechtvaardigheid, het minimaliseren van dwanguitoefening tussen burgers onderling en het voorkomen van een gangsterstaat, zo vraagt hij zich af?
Ook aan de opvatting dat geweld en dwang onder alle omstandigheden absoluut verboden zijn, zitten volgens Dahl problemen vast. Geweldloosheid is volgens hem maar één waarde temidden van andere waarden zoals die van rechtvaardigheid, gelijkheid, vrijheid, veiligheid en geluk. Indien een van deze waarden hoger kan worden geacht dan het ontbreken van dwang, zou men dwang toch niet onder bepaalde omstandigheden gerechtvaardigd zijn, als het het enige middel is om op dat moment de hoger geschatte waarde te verwerkelijken?
Dahl suggereert dat men het beste kan kiezen voor het oprichten van een staat op grond van het feit dat gegeven de kans op dwangsituaties zonder staat, de voordelen van gecontroleerde en gereguleerde dwang door een staat groter zijn dan de nadelen. Hiertegen zou men kunnen inbrengen dat de voordelen niet noodzakelijkerwijs de nadelen overtreffen en dat, zelfs al zou er af en toe geweld en dwang voorkomen, over het geheel genomen een staatloze maatschappij te prefereren is boven de dwang van een staat. Dahl geeft toe dat er in de geschiedenis de nodige

voorbeelden zijn van een aanvaardbaar en zelfs hoogst voldoening gevend leven in een maatschappij zonder staat.

Hij noemt de Inuit (eskimo's) die eeuwenlang in Noord-Canada zonder staat hebben geleefd. Zij leefden in kleine hechte gemeenschappen, waarbinnen overtredingen van de regels werden bestraft met sociale maatregelen, zoals roddel, te schande maken en (dreiging met) uitstoting. Het teruggaan naar een leven in dergelijke 'staatloze' autonome groepen acht Dahl echter volledig onmogelijk. Zo is de wereld al veel te dicht bevolkt om genoeg ruimte over te laten voor autonome groepen. En verder is de hele aardbol al door de verschillende staten in beslag genomen.

Juist de kleine autonome groeperingen zijn in de loop van de geschiedenis uiterst kwetsbaar gebleken voor verovering door grotere omliggende staten. De terugkeer naar een leven van kleine autonome groepen zou over de gehele wereld tegelijkertijd moeten plaatsvinden, anders zouden de enkele overgebleven staten een groot gevaar betekenen wegens hun vermogen en geneigdheid tot veroveringen. Een dergelijke gebeurtenis is volgens Dahl echter niet te verwachten.

Samenvattend komt hij tot het volgende oordeel:

(1) Bij het ontbreken van een staat, zullen hoogst onwenselijke vormen van dwang waarschijnlijk blijven bestaan.

(2) In een staatloze maatschappij zouden bepaalde groepsleden wel eens voldoende hulpbronnen kunnen verzamelen om een hoogst onderdrukkende (gangster)staat te creëren.

(3) De noodzakelijke mate van sociale controle die nodig is om de vorming van een staat te vermijden, vereist dat een gemeenschap in hoge mate autonoom is, uiterst klein en verenigd door velerlei banden.

(4) Het op grote schaal oprichten van dergelijke gemeenschappen in de moderne wereld lijkt of onmogelijk of hoogst onwenselijk.[3] Dahl concludeert dan dat deze oordelen de conclusie ondersteunen "dat het beter zou zijn te proberen een bevredigende staat te scheppen dan om te proberen in een maatschappij zonder een staat te leven".[4]

LIBERTAIRE STAAT

Na deze kritiek neemt Dahl het aan het eind van zijn betoog op verrassende wijze op voor het anarchisme. Hij vindt dat anarchisten terecht wijzen op de gevaren van staatsdwang en op het probleem dat het in de praktijk onmogelijk is om te regeren op basis van de 'toestemming' van iedereen. Wat het anarchisme volgens hem vooral goed leert, is dat *alle* staten onvolmaakt zijn. En het anarchisme biedt een interessant criterium om staten aan af te meten: in hoeverre maximaliseren zij 'toestemming' en minimaliseren zij dwang?

Het deed me deugd om te bemerken dat Dahl het anarchisme voor vol aanziet en niet bij voorbaat en zonder argumentatie afdoet als irreëel en onhaalbaar. Hij behandelt het anarchisme als een leerzame denkrichting en gebruikt de kritiek van anarchisten om de vooronderstellingen en implicaties van de democratische theorie te kunnen doordenken. Daarbij valt onmiddellijk op dat hij zich sterk baseert op het werk van Robert Paul Wolff die in 1976 het boekje *In Defence of Anarchism* publiceerde. Dahl noemt in zijn boek weliswaar één keer de namen van William Godwin, Peter Kropotkin, Michael Bakoenin, Pierre-Joseph Proudhon en Emma Goldman, maar haalt de werken van deze libertaire denkers geen enkele keer aan. Kennis van de originele werken lijkt hij niet echt te hebben. Zijn samenvatting van het anarchisme in vijf stellingen is dan ook weinig overtuigend. Hij rept met geen woord over het libertaire vrijheids-

ideaal en ziet het fundamenteel democratische gehalte van federalistische organisatiestructuren volledig over het hoofd.[5]

Aan de andere kant zet Dahl anarchisten toch ook opnieuw aan het denken. Is bij het ontmantelen van de staat het ontstaan van een soort 'gangsterstaat' werkelijk een reëel gevaar? En hoe kan men een dergelijke ontwikkeling weten te voorkomen? Welke afwegingen behoren anarchisten precies te maken tussen de waarden van individuele vrijheid, het afzien van dwang en het bereiken van rechtvaardigheid, veiligheid en geluk?

Wat ik niet had verwacht, is dat Dahl's uiteindelijke positie relatief dicht bij die van het anarchisme ligt: "Naar mijn opvatting zou de best mogelijke staat er een zijn waarin dwang wordt geminimaliseerd en consensus gemaximaliseerd, binnen de grenzen gesteld door historische voorwaarden en het streven naar andere waarden, inbegrepen geluk, vrijheid en rechtvaardigheid".[6] Hiermee lijkt Dahl zich uiteindelijk dicht te bevinden bij het ideaal van een 'libertaire staat', die fundamenteel is gedemocratiseerd en die zo min mogelijk dwang uitoefent.

NOTEN

(1) Robert A. Dahl, *Democracy and its Critics*, Yale University Press, New Haven en London 1989, p. 41/42. (2) Ibid., p. 44. (3) Ibid., p. 47. (4) Ibid. (5) Zie mijn *Organisatietheorie in de Politieke Filosofie*, Uitgeverij Eburon, Delft 1989, de hoofdstukken 7, 8, 9, 10 en 12. (6) Robert A. Dahl, *Democracy and its Critics*, p. 51.

BLADEREN 20

Onlangs was het weer eens zo ver: "Anarchie in Zaïre breidt zich uit", kopte *Het Parool (23-12-1991)*. Wéér werd de suggestie gewekt als zou 'anarchie' en daarmee het anarchisme vooral iets met rokende puinhopen te maken hebben.

Jan Sleegers te B. is iemand die zich steevast mateloos ergert aan dit slordige gebruik van de term anarchie. Zo schreef hij wéér een ingezonden brief naar *De Volkskrant* toen deze krant wéér eens deze fout maakte... "Hartelijk dank voor uw brief over het anarchisme. Wij achten onze lezers capabel om zelf uit te maken of ze anarchisme wel of niet met chaos willen associëren", schreef een Volkskrant-redacteur terug: alsof je als lezer altijd even bewust bent van je associaties. En: waar komen die associaties vandaan? Juist, uit de Volkskrant bijvoorbeeld... Maar ach, aan de andere kant is dit verschijnsel misschien de prijs die je betaalt als je politieke theorie zonodig met een geuzenterm wilt sieren! Noemen sommige Berlijnse anarchisten zich geen 'Chaoten', terwijl zij zich ook, heel keurig, libertaire socialisten hadden kunnen noemen?

Aardig is dat het in een enkel geval nog wel eens goed uitpakt ook, dat slordige gebruik van de term anarchie. Het mooiste voorbeeld daarvan trof ik in het Keulse boulevardblad *Express (17-3-1990)*. "Ost-Berlin: Ein Hauch von Anarchie" stond er in grote kapitalen boven een verontwaardigd artikel waarin een massale huurstaking werd beschreven. Anarchie? Inderdaad!

Intussen in de Nederlandse kraakbeweging...

"De politie heeft vanmorgen in Amsterdam het kraakpand De Wielingen ontruimd", meldde *NRC-Handelsblad* van 10 september jl. "Laatste grote vesting van de kraakbeweging vandaag verlaten zonder incidenten of arrestaties". Een nogal gemakzuchtige manier van verslaggeving, want een vesting was De Wielingen bepaald niet: "Een belangrijk deel van de bewoners moest door de politie worden wakker gemaakt", wist de krant nota bene zelf te melden. De belangrijkste opwinding bleek veroorzaakt door "enige cannabisplanten" die door de politie in het pand "gevonden" waren.

In *Het Parool* van de zaterdag erop (*13-9-1991*) ietsje meer analyse: "Al is de kraakbeweging aan innerlijke verdeeldheid ten onder gegaan, er wordt nog steeds gekraakt. Alleen de politieke angel is eruit".
Dat 'het politieke bewustzijn' rond het wonen evenwel nog niet helemaal verdwenen is, blijkt onder meer uit een artikel in *Omslag (oktober 1991)*: "Gemeente verantwoordelijk voor gewelddadige ontruiming" en "Gekraakte school Hoofmanstraat voor schijngebruik ontruimd". *Omslag* is overigens een gratis maandblad voor 'Haarlem, de IJmond en de regio' met een oplage van maar liefst 5000 exemplaren. Info: *Stichting Omslag, postbus 934, 2003 RX Haarlem, 023-313429.*
Ook in het feestnummer van het Brusselse blad *De Nar* aandacht voor het wonen, voor 'betaalbaar wonen in Brussel' om precies te zijn. Het feest betreft het vijfjarig bestaan van het blad, 'het uitwendige orgaan van V.Z.W. de Nar' (*postbus 104, 1210 Brussel 21*). Naast veel meligheid biedt het blad in elke aflevering een nogal plichtmatig -en dat heeft zo zijn voordelen!- tijdschriftenoverzicht.
De Nar is in ieder geval een volstrekt ander blad dan het Gentse *Perspectief (Dracanastraat 21, B-9000 Gent)* dat veel overeenkomsten met *De AS* vertoont, zij het dat men niet altijd themanummers uitbrengt. In het septembernummer bijvoorbeeld een uit *The Raven* vertaald artikel van *Paul Marshall* over het anarchisme van Noam Chomsky naast een artikel van *Roger Jacobs* over een drietal radicale ecofilosofen: Murray Bookchin, Arne Naess en Rudolf Bahro.
Wat Chomsky betreft: helaas ging Marshall slechts in op zijn politiek-filosofische werk en niet op zijn vele analyses van de Amerikaanse buitenlandse politiek (die mijns inziens bijzonder weinig met zijn anarchisme te maken hebben!) Nieuw voor mij was wel de mededeling dat het gerenommeerde blad *The New York Review of Books* al sinds 1972 artikelen van Chomsky en andere dissidenten weigert "in het kader van een beleid dat de crisis van de democratie wil bestrijden"! Ik kan het mij eerlijk gezegd nauwelijks voorstellen...
Chomsky's analyses zijn overigens omstreden en worden niet alleen bekritiseerd door de VVDer *Frits Bolkestein*: Zie bijvoorbeeld de rubriek *Monitor* in *De Groene Amsterdammer* van 7-8-1991 naar aanleiding van onder andere Chomsky's *On U.S. Gulf Policy (Open Magazine Pamphlets PO Box 2726 Westfield N.J. 07091, USA*; voor f15,= verkrijgbaar bij onder andere *Atheneum Amsterdam*). Voor de volledigheid wil ik ook wijzen op de brief van Daan Diederiks een week later in *De Groene*.

Het Engelse blad *Freedom* is aan zijn 52ste jaargang bezig. Onlangs vond er een aardige discussie plaats tussen *George Walford* en *S.E. Parker* over *Max Stirner* (Vol. 52, nrs. 14, 15 en 17). Een goede illustratie voor het feit dat Freedom nog altijd een zeer levendig blad is!
Veel leven -en dus muziek!- ook in een artikel van *Tjebbe van Tijen* in een nummer van *Jeugd en samenleving*, gewijd aan jongerencultuur: "Je bevrijden van de drukpers, jongeren en hun eigen pers in Nederland 1945-1990". Een artikel met veel feiten en feitjes zoals de terloopse mededeling dat het verschijnsel hitparade, door het blad *Tuney Tunes* in Nederland geïntroduceerd, een idee was van de Amerikaanse Vereniging van Tabaksfabrikanten!
Uitsluitend muziek in nummer 34 van *Trafik (Eduardstrasse 40, D-4330 Mülheim)*. Redacteur Peterson denkt zelfs dat er zoiets als libertaire muziek bestaat, maar afgezien van dit misverstand toch een aardig, zij het nogal voorspelbaar nummer, met artikelen over Joe Hill, George Brassens en Crass en een uit 1989 daterend interview met John Cage.
Voor een nogal moeizaam artikel over mijn heldin *Cathy Berberian* ben je eveneens aangewezen op het filosofenblad *Krisis*. In mei 1990 schreef *Joke Dame* over het gebruik van de stem -die van Berberian dus!- in Berio's Sequenza III.
En nu ik toch met overleden muziekheld(inn)en bezig ben: Er verscheen een biografie van *Gram Parsons* (1946-1973), de Faulkner van de popmuziek, aldus Kester Freriks (*NRC-CS, 30-8-1991; Ben-Fong Torres, Hickory Wind, Pocket Books New York 1991, f47,70*).

Bij Ambo verscheen een vierde druk van een Nederlandse vertaling van *The portrait of Dorian*

Gray (1891) van Oscar Wilde, in anarcho-kringen vooral bekend door zijn *The soul of man under socialism* (*Het portret van Dorian Gray, Ambo Baarn 1991, 205 blz., f29,50*).

Bij *Séguier* in Parijs verscheen een -dure en dikke- biografie van *Octave Mirbeau* (1848-1917). Willem Frederik Hermans in een nogal badinerende bespreking (*NRC 26-7-1991*): "Ik vind dat vooral de betogende politieke stukken van Mirbeau nogal ouderwets geworden zijn". Een andere mening in *Le Monde Libertaire (No. 386, 12-9-1991)*: boven een artikel naar aanleiding van een internationaal colloquium over Mirbeau aan de Universiteit van Angers signaleerde men reeds "La seconde vie d'Octave Mirbeau".

Om de een of andere reden is er ineens relatief veel aandacht voor *Wilhelm Reich.* In *Vrij Nederland (19-10-1991)* een interview met zijn dochter, *Eva Reich.* Twee weken later in *Intermediair* een stuk over Reich onder de titel "Wilhelm Reich: handelaar in wetenschappelijke kitsch".

In de kleurenbijlage van *Die Zeit (11-10-1991)* een reportage over *Summerhill,* het Engelse anti-autoritaire opvoedingsinstituut dat in de jaren '20 werd gesticht door de anti-pedagoog *A.S. Neill.* "Die Legende lebt", aldus de verslaggever.

In Moskou krijgt het Tolstojaans pacifisme steeds meer aanhang, zo wist *Hans Feddema* -hij gaat over het buitenland van Groen Links- te melden (*NRC 24-9-1991*). Hij schreef daarover ook in het kwartaalblad *Geweldloos Aktief* nr. 3 (oktober 1991). Sinds kort is dit tijdschrift de spreekbuis van zowel de SVAG (postbus 137, Zwolle) als van de SGW. Beide organisaties vormen nu de Stichting voor Aktieve Geweldloosheid.

Ton Geurtsen schreef in het maandblad *De Vrije Gedachte (nr. 217, info: 010-4208162)* over de kansen voor het linkse socialisme in Nederland.

In het dienstweigeraarsblad *Veedee (juni 1991)* een herontdekking van -en een fragment uit- het dagboek 'Deuren' van Dirk Koning, dat in 1912 door het IAMV werd uitgegeven.

Het twaalfde jaarboek voor vrouwengeschiedenis (SUN 1991, 192 blz., f29,50), dat 'de politiek' als thema heeft, opent met een '(on)historische ontmoeting tussen Clara Wichmann en Joan Scott'. De auteurs in het jaarboek delen niet het perspectief van Clara, wel de hoop, concludeert *Mieke Aarts* -helaas terecht- in deze inleiding.

"Feministisch ideaal een vergissing", meent *Carol Smart,* een Britse rechtssociologe die met het uitspreken van de *The woman in legal discourse (R.U. Utrecht 1991, 20 blz., f7,50)* de *Belle-van-Zuyle-leerstoel* besteeg. In *Trouw (25-5-1991)* met haar een boeiend interview.

Ook juriste *Dorian Pressers* van het Clara Wichmann Instituut, bekritiseert bepaalde tendensen binnen het feminisme. Het feminisme is "een cadeautje dat we nog niet open mogen maken", zei zij in een interview met *Trouw (6-7-1991).*

Tweemaal Domela: *Harry van Wijnen* opperde in een column (*NRC 7-9-1991*) om het vergaderzaaltje van Groen Links in de nieuwbouw van de Tweede Kamer niet naar Marcus Bakker maar naar Domela te noemen. Niet echt wat je noemt een oplossing, mij dunkt. Want Marcus Bakker mag dan inderdaad niet zo'n voorbeeldige democraat geweest zijn, Domela was geen parlementarist! *Parler et mentir,* praten en liegen, daar draaide het om in het parlement, volgens FDN!

In *Het oog in 't zeil (oktober 1991)* een artikel over *Alexander Cohen en Domela.* Vergelijk *De AS* 87...

Eerder schreef ik in deze rubriek over het blad *Buiten de orde,* een uitgave van de *Vrije Bond,* 'basisorganisatie voor zelfbeheer en syndicalisme'. Het 'blaadje' van deze Vrije Bond, *Buiten de orde,* is inmiddels uitgegroeid tot een heus blad, dat zeer de moeite waard is, een waardige opvolger voor *De Vrije (Socialist).* Veel aandacht voor economische vraagstukken, maar bijvoorbeeld ook artikelen over 'Kunst en arbeid', 'Religie en anarchie' en 'De auto en het anarchisme'. Abonneert u (voor slechts f10,= per jaar)! Info: *BCS/Vrije Bond, Postbus 1338 BH Utrecht.*

En tot slot: L.H. Ruitenberg besprak in *Hervormd Nederland (26-10-1991)* het christenanarchisme-nummer van *De AS* in lovende bewoordingen. Veel aandacht voor dit nummer 95 ook in *Trouw (12-10-1991)* en wel in de rubriek 'Kerkbladen'!

Intussen gaat het in Zaïre echt goed mis... (CB)

BOEKBESPREKINGEN

VERGETEN UNIVERSITEIT

Wordt het anarchisme door buitenstaanders serieus genomen? Die vraag is wel te formuleren, maar nauwelijks te beantwoorden. Dat komt mede omdat er niet zo iets bestaat als 'het' anarchisme.

Als de bekende Amerikaanse politicoloog R. Dahl in zijn *Democracy and its critics* (New York 1989) een hoofdstuk besteedt aan 'anarchisme', mag men daaruit dan afleiden dat hij het anarchisme, hoewel hij het in genen dele aanhangt, serieus neemt? Ik ben geneigd die vraag positief te beantwoorden. Er past echter wel enige voorzichtigheid. Dahl is zo in het onderwerp ingevoerd, dat hij weet niet over 'het' anarchisme te kunnen spreken. Wat hij vooral doet, is het aangaan van een discussie met de Amerikaanse filosoof R.P. Wolff. De laatste verwierf bekendheid met zijn radicale *In defence of anarchism* (New York 1970; herdrukt in 1976, waaraan toegevoegd een antwoord op critici). Dahl beperkt zich in feite tot het serieus nemen van de argumentatie die de anarchistische filosoof Wolff ter verdediging van directe democratie hanteert.

Iets dergelijks komen we ook tegen in een vakgebied als de rechtseconomie, dat de laatste jaren sterk in ontwikkeling is. Daar gaat het om te onderkennen dat de rechtsbeoefening niet op zichzelf staat maar doordrongen is van economische doelstellingen en overwegingen. Binnen dit vakgebied speelt de formulering van een theorie van politieke besluitvorming een voorname rol. Wie in deze materie geïnteresseerd is, vindt dat vakgebied in een aantal artikelen beschreven in de 'special' *Rechtseconomie* van het tijdschrift *Ars Aequi* (oktober 1990).

In het genoemde vakgebied zijn verwijzingen terug te vinden naar de in anarchistische kring bekende Michael Taylor. Deze ontpopte zich als wiskundige (zie zijn *Community, anarchy and liberty*, Cambridge 1982). De econoom Van den Doel, die ooit Taylors *Anarchy and cooperation* in het kader van theorieën over welvaartseconomie besprak, merkte erover op: een magistraal maar voor leken ontoegankelijk werkje (in: HP 22 oktober 1977).

Het zou onjuist zijn aan de hand van de genoemde aandacht voor het werk van Taylor te ontlenen, dat het anarchisme serieus wordt genomen. Ook hier is op te merken dat geventileerde ideeën van een bepaalde auteur die zich door anarchistische uitgangspunten laat inspireren, door niet-anarchisten kennelijk de moeite van overdenken waard worden gevonden.

Er is nog een niet aangeroerd aspect aan de vraagstelling omtrent het serieus nemen van het anarchisme. Hetgeen hierboven aan de orde kwam, had te maken met een positief gerichte aandacht. Dit kwam op het conto van bepaalde individuen (Wolff, Taylor) terecht. Valt er iets negatiefs te melden, dan wordt het anarchisme opeens beschouwd als iets dat een geheel vormt, om alszodanig 'serieus' te worden genomen. Dit heeft zich vooral voorgedaan in het Europa van rond de eeuwwisseling. Dit is aan twee soorten uitingen op te merken. Ten eerste komt het tot uitdrukking in de opvattingen van een aantal, in die dagen vermaarde, strafrechtjuristen -die zich ondanks hun vermaardheid overgaven aan het debiteren van ontoelaatbare generalisaties. Ten tweede spreekt dat uit de vele uitzonderingswetten die in die tijd in een aantal Europese landen werden uitgevaardigd. Het ging daarbij om de strijd tegen het 'anarchisme van de daad'. Die strijd leverde in juridische zin zoveel op, dat men op dat onderwerp tot doctor in de rechtswetenschap kon promoveren. Dat deed de Nederlandse jurist F.B. Enthoven met zijn *Studie over het anarchisme van de daad* (Amsterdam 1901). In het recent verschenen lijvige boekwerk van J. Vervaele wordt van die strijd eveneens verslag gedaan.

De studie van Vervaele draagt als titel *Rechtsstaat en recht tot straffen*. Gelet op de titel en op het merendeel van de inhoud is het niet bepaald een boek waarnaar anarchisten spontaan zullen grijpen. Hoewel, anarchisten houden zich bezig met het denken over staat, gemeenschap en individuele vrijheid. Vervaele doet dat eveneens, en wel door in een rechtsvergelijkende analyse na te gaan hoe dat betreffende denken het denken over strafrecht en recht om te straffen -en omgekeerd- heeft bepaald. Daarbij heeft hij zijn studie toegespitst op de ont-

wikkelingen in Italië, Duitsland en België. De evolutie van het denken over deze onderwerpen heeft hij naar drie chronologische periodes geanalyseerd, te weten die van de ontwikkeling van de absolutistische, de klassiek-liberale en de sociale interventiestaat. Daarover gaat het boek; een beperkt deel ervan handelt over zaken die direct voor AS-lezers van belang zijn. Dat is het deel waarop ik met genoegen de aandacht wil vestigen en waaruit ik hier rijkelijk citeer.

Aan dat betreffende deel is te ontlenen dat een aantal strafrechtjuristen en criminologen 'het' anarchisme in het *negatieve* serieus namen. Zij beschouwden het als een instinctief pathologisch verschijnsel. Bovendien meende de Italiaanse criminoloog Lombroso (die van de schedelmetingen) anarchisten als een apart soort misdadigers met een ziekelijke persoonlijkheidsstructuur te kunnen herkennen. Een tijd- en landgenoot van hem, Ferri, trok dat door naar het sociale, waar deze opmerkte dat de voedingsbodem van het anarchisme er een is van misère en misdaad. Daarentegen zou die van het socialisme er een van cultuur zijn. Een bekende Nederlandse strafrechtjurist uit die jaren, G.A. van Hamel, sloot zich bij dit soort visies aan door te pleiten voor uitbreiding van strafbaarstellingen specifiek voor anarchistische 'daden', dit vanwege de specificiteit van de anarchistische beweging: die was niet georganiseerd en geheim. In samenhang met de vermelde visies werden in tal van Europese landen uitzonderingswetten aangenomen om 'het anarchisme' te bestrijden. Is het in dit geval te gewaagd om te verwijzen naar de gedachtengang van bepaalde officieren van justitie, wanneer zij in onze tijd gebruik maken van art. 140 Wetboek van Strafrecht -bijvoorbeeld tegen krakers? (verg. *De AS* 81).

De uitzonderingswetten resulteerden in selectieve criminalisering. Binnen de ruime kring van mensen die maatschappelijke oppositie voerden, leidde dit tot vormen van wat bij Vervaele autocriminalisering heet. Het ging dan om socialisten die het anarchisme verdacht maakten. De titel van de paragraaf waaronder Vervaele dit proces bespreekt, is veelzeggend: uitzonderingswetten als wisselmunt tussen de criminalisering van de anarchistische beweging en de integratie van de socialistische partijen.

De bijzondere strafrechtelijke bejegening van anarchisten zal bij menigeen bekend zijn. Vervaele behandelt vervolgens ook een aspect dat in anarchistische kring nauwelijks lijkt te zijn doorgedrongen, te weten de wijze waarop mensen uit die kring rond de eeuwwisseling aan de ontwikkeling van zowel de rechtswetenschap als andere wetenschappen hun steentje hebben bijgedragen. Dat uitgesproken een auteur die niet als anarchist bekend staat, Vervaele dus, op zich heeft genomen die zaken uit de doeken te doen, is verheugend. Uitgebreid besteedt hij bijvoorbeeld aandacht aan de Italiaanse jurist F.S. Merlino (1856-1930).

Merlino was naast jurist ook van 1877 tot 1897 militant anarchist. Na die actieve periode heeft Merlino een spilfunctie vervuld in het politiek-juridisch revisionisme, zonder dat hij alle anarchistische basisbeginselen overboord zette. Bovendien bleef hij zijn hele leven vervolgde anarchisten zowel in de rechtszaal als in de pers verdedigen.

Merlino ontwierp in zijn post-anarchistische periode een ethisch-juridisch socialisme, dat Vervaele als een rechtvaardigheidstheorie typeert. Hij bleef zich daarbij bewust van de gevaren van een almachtige staatsstructuur, reden waarom hij steeds weer aangaf te streven naar een uitgesproken decentralisatie. In een boekje getiteld *The end of anarchism?* (1925; in het Engels vertaald, Sanday 1982) van een tijdgenoot van Merlino, de Italiaanse anarchist L. Galleani treft men meer op het anarchisme geënte gegevens over Merlino aan, alsmede is een vraaggesprek met hem opgenomen.

Van Italië naar België. Daar komen we de naam van Merlino overigens opnieuw tegen. Dit gebeurt waar de zelf uit België afkomstige Vervaele de ontwikkelingen aan de Université Nouvelle (UN) toelicht. Daarvoor moet eerst op het eerdere bestaan van de in Brussel gevestigde Université Libre de Bruxelles (ULB) worden gewezen.

De ULB vormde een academische gemeenschap van waaruit het internationale avantgarde tijdschrift *La Société Nouvelle* verscheen (van 1884-1896 en 1907-1913). Het tijdschrift ligt ter

bestudering in de E. Vandervelde bibliotheek te Brussel en in de stadsbibliotheek te Antwerpen, vermeldt Vervaele. Dat er in het Nederlands bij mijn weten niets in gesystematiseerde zin over bekend is, bevreemdt zeer. Er moet daarin toch stof voor op zijn minst een doctoraal scriptie zitten? Een hele rij van theoretici van het anarchisme publiceerde erin, onder wie P. Kropotkin, E. Reclus, J. Grave, S. Merlino, F. Domela Nieuwenhuis.
Vervaele schat de waarde van het tijdschrift hoog in, daar er voor het eerst de sociale kwestie op een sociaal wetenschappelijke manier wordt aangepakt. De sociale wetenschap wordt bovendien toegespitst op juridische en economische aspecten van het maatschappelijk leven.
Het is in die bloeitijd, dat de geograaf en anarchist Elisée Reclus in 1892 als hoogleraar aan de ULB werd benoemd. Rond dat moment werd zijn broer in verband gebracht met anarchistische bomaanslagen. Dat leidde tot het opschorten van de benoeming van Reclus. De conflicten daaromtrent liepen zo hoog op dat een groep vooraanstaande progressieve docenten van de ULB besloten tot oprichting van een schaduwuniversiteit, de Université Nouvelle (1894), waar naast anderen ook de Reclus' gingen doceren. Vervaele beschrijft uitgebreid de opzet van de studie aan de UN.
Het aardige is om bij Vervaele aan te treffen dat in deze UN werd gewerkt aan een integratie van rechtswetenschap en sociale wetenschappen. Als men dan weet dat dit in de beginjaren zeventig van deze eeuw in de juridische faculteit van de Erasmus Universiteit Rotterdam ook werd gedaan en dat dit voor baanbrekend werd gehouden (wat het ook was) -dan werkt kennisname van wat een kleine eeuw eerder in Brussel aan de orde was tòch relativerend. Overigens vond de buitenwacht wat in Rotterdam gebeurde net zo bedreigend als voorheen in de Brusselse situatie. Het mag opvallen dat aan de UN iemand als Picard doceerde, die verdedigde dat het (straf)recht zich geleidelijk aan zou opheffen; in de juridische faculteit in Rotterdam verkondigde Hulsman opvattingen over het afschaffen van gevangenissen (het abolitionisme). Van Hulsman zei de buitenwacht dat hij zijn tijd vijftig jaar vooruit was. Die buitenwacht liep zelf dus honderd jaar achter...
Vervaele behandelt verschillende rode draden die door de opzet van het onderwijsaanbod en het onderzoek van de UN liepen. Een aantal mensen dat daaraan gestalte gaf, werkte mede met inzichten die door de Franse theoreticus van het federalisme en anarchist P.-J. Proudhon, in termen van 'associatiedenken' (mutualisme) midden negentiende eeuw waren verwoord.
Kan je nu, gelet op het voorgaande, zeggen dat het anarchisme serieus wordt genomen? Wat doet het antwoord op die vraag er eigenlijk ook toe, als je ziet dat er van anarchistische invloeden sprake is! (ThH)

J. Vervaele, Rechtsstaat en recht tot straffen. Van klassiek rechtsindividualisme naar sociaal rechtsdenken, een strafrechtsvergelijkend grondslagenonderzoek; Kluwer rechtswetenschappen, Gouda Quint; Antwerpen/Arnhem, 1990; 538 pag.

RHAPSODEN

Wanneer er sprake is van een herdruk van een veertig jaar geleden uitgegeven dichtbundel, dan rijst de allereerst de vraag waarom dat plaatsvindt. En eerlijk gezegd heb ik daarop geen afdoend antwoord kunnen vinden. Maar eerst iets over de twee dichters in kwestie. Beiden zijn in 1877 geboren, K.A. Fraanje in Westzaan, J. Bedeaux in Rotterdam. Beiden zijn ook heel laat begonnen met het publiceren van gedichten, eerstgenoemde als 57-jarige, laatstgenoemde zelfs als 68-jarige. Naar de oorzaken van een zo laat beginnen kan slechts gegist worden. Mijn indruk is dat zij ertoe gebracht werden door ingrijpende gebeurtenissen, de een door het uitbreken van de economische crisis, de ander door de bezettingsjaren.

Fraanje debuteerde in *De Vrije Socialist* en brengt het in de loop der jaren tot zo'n 250 gedichten. Uit zijn werk blijkt dat hij een degelijke atheïst is, graag triviaal-filosofische uitspraken doet, herhaaldelijk politieke voorvallen beoordeelt, maar vooral dat hij een doorgewinterde anarchist is. Wat dit laatste betreft mag als

voorbeeld de eerste strofe van zijn 'Stemmenjacht' gelden: "Laat geen partij u 't evenwicht ontroven./Bewaart uw kracht voor beter doel./Houdt harten warm en hoofden koel./ De dwangstaat -weigert ooit voor hem te sloven". Naarmate hij ouder wordt, neemt het gehalte van zijn gedichten af en hij zou er beter aan gedaan hebben meer artikelen te schrijven dan gedichten. Van beroep typograaf zijnde was hij jarenlang betrokken bij het drukken, uitgeven en verspreiden van *De Vrije Socialist*, was ook enige jaren redacteur van dit blad, maar trad in '54 als zodanig af na een principieel conflict met de geestverwanten. In 1956 kwam hij om bij een verkeersongeval.

Bedeaux, van beroep behanger, heeft ook alleen in *De Vrije Socialist* gedichten gepubliceerd. Dat waren er lang niet zoveel als bij Fraanje. Met enige tientallen poëtische produkten is het wel gedaan. Hij was het type van de oude bewegingsman, kalm, zelfverzekerd en een onvervaard verkondiger van de anarchistische principes. Na de modernisering van *De Vrije (Socialist)* in de jaren '65 en '66 is het met zijn medewerking gedaan.

Tot zover zijn de gegevens omtrent deze mannen positief te noemen. Anders wordt het wanneer de kwaliteit van de dichtbundel aan de orde komt. Eerst maar de titel: *Rhapsoden Zangen, in modern gewaad.* Rhapsoden waren bij de oude Grieken voordragers van epische gedichten bij feestelijke gelegenheden, een soort van 'performers' dus. Wel, die twee oude jongens zijn stellig geen voordragers geweest -en dat zou toch moeten. Ernstiger is dat de betiteling 'in modern gewaad' misplaatst is. In 1951, toen deze bundel verscheen, was hun wijze van dichten al heel ouderwets. Fraanje en Bedeaux hebben zich ook hierbij bediend van de taal die zij op school, zo rond 1890, geleerd hadden. En dat was zoals vooral dominees en geborneerde schoolmeesters het hen hadden bijgebracht stijf en stoffig, braaf retorisch, zonder een vleugje oprechte poëzie.

Dat socialistische en later ook anarchistische gedichtenmakers tot 1910 aan toe schreven zoals zij het op christelijke of christelijk-getinte scholen hadden geleerd, valt hen niet kwalijk te nemen. Van de poëtische vernieuwing der Tachtigers hadden zij amper weet. Die zou pas rond 1920 echt doordringen tot de anarchistische bladen. Maar dat ook nog na de tweede wereldoorlog en zelfs tot in de jaren vijftig dat oudbakken spul bleef opgediend, moet verbazingwekkend heten. Hier treedt een schromelijk gebrek aan zelfkennis en -kritiek aan de dag.

Een belangrijke oorzaak van die ouderwetse uitdrukkingsvormen zat 'm in de beweging als zodanig. Die had zich voor wat de volgelingen van Rijnders betreft nooit vernieuwd, had geen snipper van een principiële evolutie doorgemaakt. Verder was er ook sprake van een soort van gewichtigheidsstructuur binnen de beweging. De rangorde van belangrijkheid onder de anarchisten was -van oudsher al- : sprekers, artikelenschrijvers, dichters, colporteurs. De dichters onder de anarchisten waren vooral en voornamelijk mensen die hun principes in berijmde vorm onder woorden brachten. Netter geformuleerd: hun levensbeschouwing prevaleerde verre boven de literatuur en de kunst. Zij achtten het nauwelijks nodig om literaire maatstaven aan te leggen. De anarchistische dichters hebben zich door de jaren heen en door de bank genomen op traditionele negentiende eeuwse wijze geuit.

Hebben die *Rhapsoden* ons dan niets te zeggen? Toch wel, maar dat ligt niet op het terrein van de poëzie. Voor Fraanje en Bedeaux gold wat Henk Eikeboom in 1933 verwoordde in zijn gedicht 'Anarchisten': "Voor geen kerkers, voor geen stroppen gaan zij maar één stap opzij"!

Jawel, als oude en strijdbare anarchistenbroeders kunnen wij hen rustig gedenken. Maar als dichters? Niettemin heeft zo'n bundel historische waarde. Wie van anarchistische historie houdt, doet er goed aan zich deze reprint aan te schaffen. (PJ)

V. Bedeaux en K.A. Fraanje, Rhapsoden, zangen in modern gewaad. Reprint De AS, Moerkapelle 1991; 64 pag.; f5,= (incl. porto).

SOCIOLOGIE 1

In december 1990 promoveerde *Johan Heilbron* op de studie *Het ontstaan van de sociologie.* Het blijkt een prachtboek waarin de auteur inder-

daad een analyse geeft van het ontstaan van deze toen, in de negentiende eeuw, nieuwe wetenschap. Heilbrons aanpak blijkt een cultuursociologische: hij schetst het ontstaan van de sociologie tegen de achtergrond van bredere maatschappelijke en culturele ontwikkelingen, zoals ontwikkelingen in de literatuur en de natuurwetenschappen. Aldus krijgen ook de zogenaamd pre-disciplinaire maatschappijtheoretici de aandacht die zij verdienen: er werd tenslotte ook voordat de sociologie als zodanig bestond over de maatschappij nagedacht! Het onderscheid tussen 'staat' en 'maatschappij' bijvoorbeeld is veel ouder dan de sociologie en het is met name de behandeling van dit thema dat Heilbrons studie ook voor (de geschiedenis van) de anarchistische theorievorming van belang maakt. (CB)

J. Heilbron, Het ontstaan van de sociologie; Prometheus Amsterdam, 1990; 322 pag.; f49,90

SOCIOLOGIE 2

Er zijn nogal wat sociologen die ooit hun studie begonnen met het idee om, met de verworven sociaal-wetenschappelijke inzichten, de wereld te gaan verbeteren. Al gauw stuiten zij dan in de regel -en de anarchistisch angehauchte sociologen vormen hierop geen uitzondering- op een probleem. De vraag namelijk hoe de voor de wetenschap noodzakelijke 'afstand' gecombineerd kan worden met de 'betrokkenheid' die politiek engagement nu eenmaal inhoudt, dient beantwoord te worden. Norbert Elias besteedde aan dit thema een beroemd geworden essay, Problemen van betrokkenheid en distantie (1982) en onlangs promoveerde in Groningen *Sjaak Koenis* op deze problematiek. In zijn proefschrift vergeleek Koenis een tweetal theoretische oplossingen voor het vraagstuk, te weten die van de 'professionele' Amerikaanse Chicago-school en die van de 'marginale' Frankfurter Schule. Een uitermate nuttige exercitie, ware het niet dat Koenis het zijn lezers nogal lastig maakt: veel, te veel voor de geïnteresseerde leek denk ik, wordt bekend verondersteld. Bovendien blijkt Koenis aan het eind van zijn boek te moeten vaststellen op theoretische gronden geen voorkeur voor een der beide modellen te kunnen uitspreken noch tot een synthese of iets dergelijks te kunnen komen. Jammer, maar helaas... (CB)

Sjaak Koenis, Tussen marge en professie. Frankfurt en Chicago: twee visies op de praktische rol van sociologen; Van Gennep Amsterdam, 1991; 296 pag.; f49,50.

ANTROPOLOGIE

Culturele antropologie is een wetenschap. Toch zijn de verschillen tussen de antropologie enerzijds en de journalistiek anderzijds minder principieel dan zij wellicht op het eerste gezicht lijken. Idealiter streven tenslotte zowel antropologen als journalisten en schrijvers naar 'de waarheid'.

In zijn boek *Works and lives: the anthropologist as author*, waarvan onlangs een Nederlandse vertaling verscheen, werpt de antropoloog *Clifford Geertz* de vraag op, waarom de 'wetenschappelijke' aanspraken van antropologen op de waarheid eigenlijk geloofd worden. Aan de (wetenschappelijke) eis van controleerbaarheid voldoet de gemiddelde antropologische monografie nu eenmaal niet! De antropoloog overtuigt (mede) door zijn stijl, meent Geertz -waarbij het overigens niet helemaal duidelijk wordt of die haakjes om 'mede' er nu wel of niet moeten staan. In ieder geval werpt Geertz enig inzicht in de stilistische trucendozen van Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski en Benedict.

En passant staat Geertz ook stil bij 'de boodschappen' die deze antropologen respectievelijk willen overbrengen. Voelt men afstand of juist verwantschap met de beschreven culturen? Zoekt men zelfbevestiging of een kritische confrontatie? Jammer dat Geertz niet ook de antropoloog als brenger van de 'Blijde Boodschap' in zijn beschouwingen betrok. Niet alleen iemand als Margaret Mead maar ook onze anarchistische held Pierre Clastres zouden hiervoor uitermate geschikte figuren zijn geweest! (CB)

Clifford Geertz, De antropoloog als schrijver; Kok-Agora Kampen, 1991; 188 pag.; f32,50.

GROEN

Voor al die lezers die de doodlopende weg die *De Vrije* bewandelt niet verder wensen te volgen, is er het vernieuwde *Lekker Fris*, dat zichzelf omschrijft als 'links radikaal (discussie- en actie-)platvorm vanuit de regio Arnhem-Nijmegen-Wageningen' (postbus 1610, 6501 BP Nijmegen). *Lekker Fris* is nu een landelijk maandblad met een libertaire inslag, al ontbreekt het soort obligate artikelen die *Konfrontatie* en *NN* kenmerken helaas niet. In het oktobernummer onder meer een prima kritiek van Peter Zegers op het Fascisme Onderzoeks Kollektief (FOK) dat wel erg veel spoken ziet ('Rechts-extremisten in een anarchistisch jasje') en in het novembernummer een artikel van Rudolf de Jong over Cuba en een pleidooi voor een basisinkomen.

Een misschien aantrekkelijker alternatief voor *De Vrije* is het kwartaalblad *Buiten de Orde* van de voor syndicalisme en zelfbeheer ijverende Vrije Bond (postbus 31067, 3003 HB Rotterdam). In nummer 3/91 veel aandacht voor 'groene' zaken met onder meer een sympathiek artikel van Siebe Thissen over Groen Links, de Groenen en groen anarchisme. Thissen schaart zich achter het streven naar een krimpeconomie van De Groenen, maar hij verwacht dat ze niet veel meer zullen bereiken dan wat marginale verbeteringen. Ik denk dat hij daarin gelijk heeft, maar ik hoop dat ze als politieke partij in ieder geval een hoogst noodzakelijke mentaliteitsverandering kunnen stimuleren. Vandaar dat ik als groene anarchist vooralsnog verkies om toch ook *binnen* De Groenen actief te zijn.

Groen Links (dat de stap naar de krimpeconomie (nog?) niet heeft gezet) praat momenteel over een nieuw beginselprogramma op basis van het manifest *Groen Links, een plaatsbepaling* (postbus 700, 1000 AS Amsterdam) dat afgelopen zomer verscheen. Het meest opmerkelijke in dit discussiestuk is het pleidooi voor een *libertaire* staat ("Een libertaire staat betekent dus niet in de eerste plaats minder staat, maar vooral een andere staat"). Hoe goed bedoeld ook van de ex-PPR bloedgroep die dit onderwerp op de agenda heeft gezet, een libertaire staat is naar mijn mening een staat die allereerst zijn eigen overbodigheid nastreeft. Hoe het zij, van de kant van de ex-CPN bloedgroep bestaat veel verzet tegen deze poging om het geloof in het etatisme binnen Groen Links aan de orde te stellen.

In België zijn ook twee groene partijen, het Waalse *Ecolo* en het Vlaamse *Agalev* (Anders gaan leven), die overigens zusterlijk samenwerken. Agalev heeft soms meer weg van een club natuurvrienden dan van een politieke partij maar het boek dat Agalev-parlementariër Wilfried de Vlieghere schreef, kan ik iedereen aanbevelen. *De aarde bewaren* schetst het failliet van de industriële produktiewijze met veel aandacht voor de rol van de ethiek. Tegelijk worden grote lijnen uitgezet voor de ombouw naar een groene economie, waarbij ook alternatieven op korte termijn worden voorgesteld.

Zo onderhoudend als De Vlieghere, zo gortdroog zijn de samenstellers van *Für eine grüne Alternative in Europa. Perspektiven der ökologischen und feministischen Linken* te werk gegaan. Toch biedt deze intereuropese bundel zeker zo'n gedegen analyse van de ecologische crisis en wat er politiek tegen te doen valt ("Das absterben des Staates steht an"). Eveneens dus aanbevolen, want Nederlandse uitgevers zien kennelijk weinig winst in groene politiek!

(HR)

Wilfried de Vlieghere, De aarde bewaren; EPO, Berchem (B) 1990; 143 pag.; f37,90 (distributie: uitgeverij De Geus, postbus 1878, 4801 BW Breda).

Carlos Antunes e.a., Für eine grüne Alternative in Europa; Argument-Verlag, Renzelstrasse 1, 2000 Hamburg 13, 1990; 187 pag.; DM 18.50.

ANTIMILITARISTEN

Sinds 11 november zit onze lezer *Erwin Muilwijk* in de gevangenis wegens totaalweigering. Sinds 8 juli zit *Roland van Hell* een straf van zes maanden uit wegens het beschadigen van Hawk luchtdoelraketten op Gilze-Rijen. Beiden verblijven in Penitaire Strafinrichting 'Westlinge', Van Noordwijklaan 2, 1701 BP Heerhugowaard. Stuur hen met de feestdagen een brief of kaart!



Prijs *f6,90*